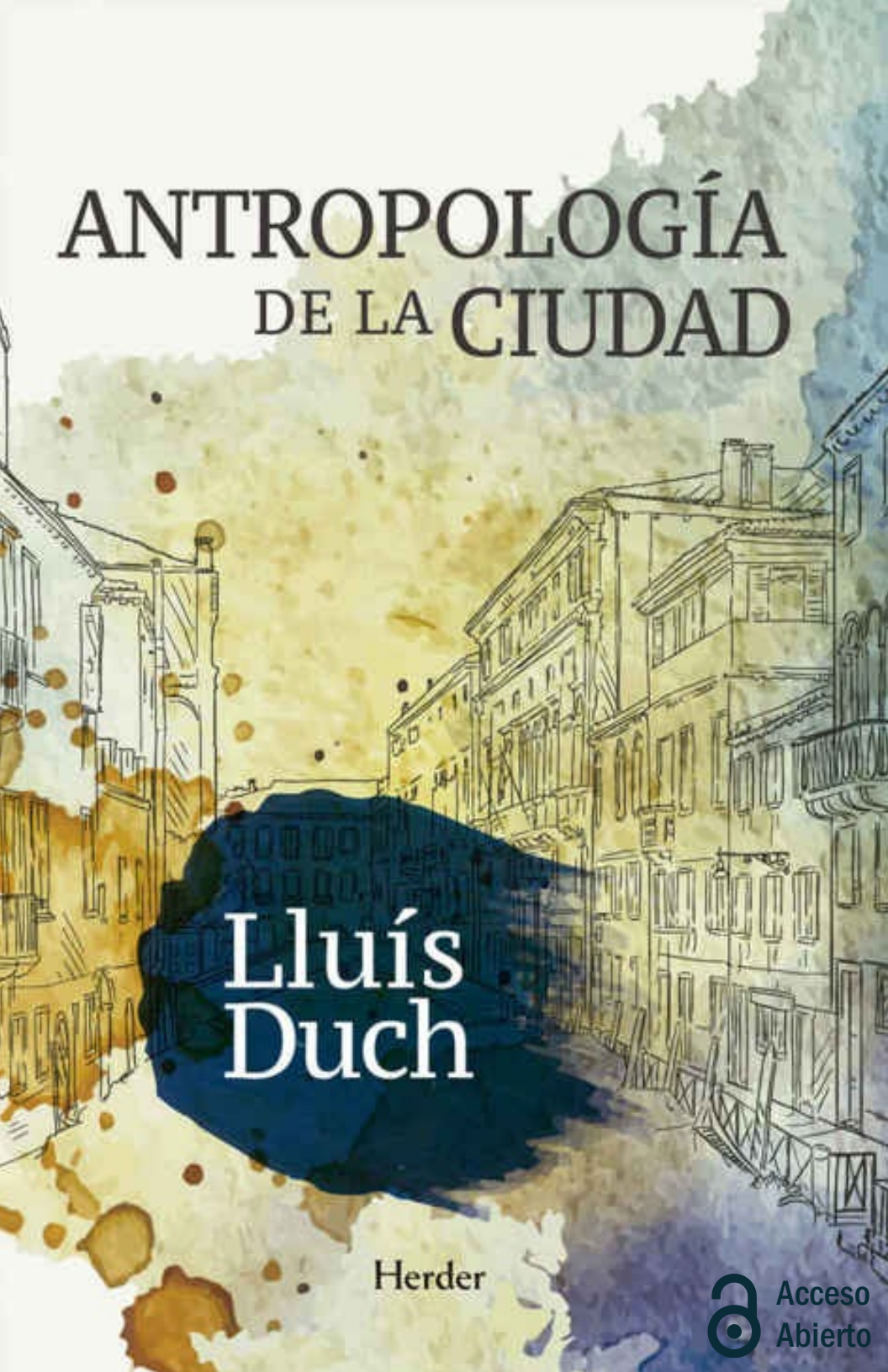
ANTROPOLOGÍA DE LA CIUDAD



Lluís Duch

Herder

Acceso Abierto

Lluís Duch

ANTROPOLOGÍA DE LA CIUDAD

Herder

Diseño de portada: Gabriel Numes
© 2015, Lluís Duch
© 2015, Herder Editorial, S. L., Barcelona
1.ª edición digital, 2015
ISBN: 978-84-254-3762-5
La reproducción total o parcial de esta obra está permitida sin restricciones.
Creative Commons
Herder
www.herdereditorial.com

Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam

Tomás de aquino

A Blanca, Manuel y Mircea

Contenido

Portadilla
Créditos
Cita
Dedicatoria

Introducción
I. La relación naturaleza-cultura
II. El espacio y el tiempo de la ciudad
III. La ciudad: el espacio y el tiempo humanos
IV. Ciudades
Conclusión
Bibliografía
Información adicional

Introducción

El estudio que presentamos tiene como centro temático de nuestra reflexión la segunda «estructura de acogida», la *corresidencia*, la ciudad.[1] En el momento actual, los estudios en torno a la ciudad se han multiplicado intensamente. Desde perspectivas muy diferentes, se ha llegado a ser sensible, a menudo con inquietud e intranquilidad, a los cambios radicales que, en las primeras décadas del siglo XXI, está experimentando el medio urbano y el conjunto de la vida pública. No es insensato afirmar que la cuestión urbana hoy ocupa el lugar que a comienzos del siglo XX ocupaba la cuestión social. En todas las sociedades, con mucha frecuencia, parece como si la fractura urbana tomara el relevo de la fractura social de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX.[2] No cabe duda de que, en relación con la vida familiar, política y religiosa de nuestros días, son muy numerosos los que experimentan la irrelevancia creciente de los valores del mundo cotidiano tradicional que antaño, con mayor o menor fortuna, habían otorgado orientación y confianza a individuos y grupos humanos. Charles Taylor, creemos que con razón, señala que en la modernidad «hemos pasado de un orden jerárquico de vínculos personalizados [propio del Antiguo Régimen] a un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical de acceso mediado a sociedades horizontales, de acceso directo».[3]

Redactar una antropología de la ciudad en las primeras décadas del siglo XXI exige tener en cuenta el significativo

giro espacial (spatial turn) de los últimos cuarenta o cincuenta años; giro que muy particularmente consiste en una amplia reflexión crítica sobre las valencias propias del espacio, en especial a partir de la renovación de los estudios geográficos, frente a la importancia excepcional que en la cultura occidental tradicionalmente se ha concedido al tiempo.[4] Estas mutaciones profundas —Karl Schlögel habla de «cambio de paradigma» en relación con las alteraciones radicales (casi desfiguraciones) sufridas por las urbes, en concreto por el habitar de sus ciudadanos— tienen precedentes muy significativos e influyentes como son, por ejemplo, las reflexiones, tan diferentes, pero sin duda alguna innovadoras, de Henri Lefebvre, Gaston Bachelard, Edward Soja o David Harvey sobre el espacio, y concretamente en torno a la ciudad como lugar privilegiado de casi todas las experiencias importantes del ser humano.[5] «Hemos de aprender de nuevo a pensar el espacio», afirma otro innovador, Marc Augé, que señala que «la antropología siempre ha sido una antropología del aquí y el ahora».[6] Se impone, por consiguiente, aproximarse a la realidad urbana a partir de una reinterpretación de los ingredientes materiales y mentales más decisivos que intervienen activamente en la *espaciotemporalidad* humana o *espacio-tiempo vivido* que, de hecho, ha configurado en las culturas humanas de todos los tiempos una real *complexio oppositorum* consistente en la armonización siempre *in fieri* de los lenguajes de la *diacronía* temporal con los de la *sincronía* espacial. En el

momento presente, nos parecen urgentes tanto las aproximaciones antropológicas basadas en la extensión diacrónica como las centradas en la puntualidad de lo sincrónico. Los seres humanos, individual y colectivamente, tengan conciencia de ello o no la tengan, se caracterizan por aunar en la sucesión de sus presentes biográficos ambas dimensiones: continuidad en el cambio y cambio en la continuidad.

En la breve introducción a este libro intentaremos exponer de manera esquemática lo que hemos pretendido y lo que, conscientemente, por razones de diversa naturaleza, hemos evitado. Nos hemos propuesto poner de manifiesto un aspecto fundamental de nuestro discurso antropológico: la *ambigüedad* y la *novedad* no exenta de presencias más o menos ocultas del pasado de la actual realidad urbana, que contrasta ostensiblemente con la cuestión urbana tal como se ha planteado tradicionalmente.

En los años sesenta y setenta del siglo pasado, las polémicas —incluso las luchas callejeras— en torno a la ciudad se centraron mayoritariamente en el evidente déficit de urbanidad del urbanismo funcional, que se había impuesto como consecuencia ineludible de la organización casi militar y burocráticamente determinada de la ciudad industrial. En particular, fue el pensamiento de Henri Lefebvre, con su nuevo marxismo histórico-geográfico, el primero en intervenir con nuevas y en algunos casos ingeniosas propuestas en el debate sobre la ciudad a partir de una teoría dialéctica, tal vez excesivamente teórica,

sobre la relación entre industrialización y urbanismo.[7] Los estudios en torno al territorio urbano, según su opinión, mediante un «ejercicio tecnocrático», habían invadido la ciudad histórica, cuestionando sus derechos y privilegios, sus formas tradicionales de vida, y extendiendo y afianzando, al mismo tiempo, su influencia tecnocrática sobre el conjunto de la sociedad. En 1972, Manuel Castells, a partir de una concepción marxista con tintes estructuralistas que más tarde abandonará casi por completo, se opuso al pensamiento urbano de Lefebvre, a quien acusaba de haber sucumbido a las exigencias críticas de una ideología urbana con exagerados acentos economicistas. La ciudad como valor de uso, argumentaba Castells, solo en apariencia se oponía a la ciudad como valor de cambio de la industria capitalista.

Es evidente que, en todos los momentos de su larga y complicada historia, la ciudad ha sido el lugar privilegiado de las «luces» y de las «sombras» de la convivencia humana; ha constituido el ámbito más significativo en cuyo interior, *luminosa* y/o *oscuramente*, se ha plasmado la realidad más íntima y sustancial del hombre como ser fundamentalmente ambiguo que sin cesar vive y muere en la cuerda floja entre lo individual y lo colectivo. Con la ciudad nace una nueva configuración de la vida cotidiana, inédita en las sociedades nómadas y seminómadas, producto de una larga y no siempre irénica metamorfosis mental de sus habitantes, que se institucionaliza con variadas normativas, jerarquías, proyectos y decretos, con la finalidad de ocupar un espacio que ya no es «natural»,

sino artificial e histórico tendente a la centralización del poder y a su administración en todas sus vertientes y modalidades.

La ciudad no es simplemente el resultado del crecimiento de la aldea, también supone por parte de individuos y colectividades un giro copernicano de la mente, de la articulación en el presente urbano del pasado y el futuro, de las formas de entender y practicar el pensamiento y la acción humana, de concretar de modo visible y material en las plazas y calles de la ciudad los trayectos de la memoria de sus ciudadanos con escritos y monumentos, de la comprensión y la experiencia del tiempo humano más allá de los ritmos estacionales de la naturaleza. El tejido de relaciones que la conforman articula no sin esfuerzo y contradicciones las variadas formas que la constituyen, a partir de las posibilidades de todo tipo de que dispone cada territorio, el vivir del ser humano: el *habitar,* esto es, la construcción siempre culturalmente determinada de espacios y tiempos antropológicos que son, en realidad, por parte de los ciudadanos, versiones muy concretas de la articulación de distintas artificiosidades en forma de ritmos espaciales y temporales.

A partir de unas opciones ideológicas y metodológicas que hemos diseñado y fundamentado en algunos trabajos anteriores, la aproximación antropológica a la ciudad posee al mismo tiempo, como sucede en todos los asuntos humanos, limitaciones y posibilidades, aspectos positivos y negativos. La ciudad es una realidad polifacética, con

diferentes y no siempre conciliables planos de significación, susceptible de ser descrita, analizada e interpretada desde múltiples perspectivas e intereses, y con la ayuda de utillajes antropológicos muy diversos e incluso contrapuestos. La ciudad, toda ciudad, como el mismo ser humano, es una *coincidentia oppositorum*, una *magnitud políglota*, que puede hablar y, de hecho, habla muchos lenguajes, los cuales, cada uno a su manera, son eficientes y competentes para expresar *un* aspecto de la realidad urbana y/o antropológica, pero que permanecen mudos, inducen al mutismo y, a veces incluso, pasan a ser tergiversadores de la realidad cuando se pretende aplicarlos a un ámbito, a una faceta de la realidad del hombre o de la ciudad que no les corresponde. Con eso queremos señalar que hemos limitado de manera drástica nuestra exposición a aquellas cuestiones que, desde nuestra opción metodológica e ideológica, nos parecían más importantes e irrenunciables.

Hemos intentado no invadir el ámbito de la antropología de campo, o el del urbanismo, o el de la filosofía del derecho (tan urbana en ella misma), o el de la historia, o el de las tradiciones populares, o el de la estética, o el de la institucionalización de las estructuras urbanas, etcétera. En algunos casos, adoptándolas a nuestro esquema interpretativo, hemos hecho uso de exposiciones y estudios procedentes de las especialidades anteriormente mencionadas. A menudo con mucho provecho, como fácilmente el lector podrá comprobarlo a través de las referencias bibliográficas que ofrecemos, nos hemos

servido de estudios y monografías realizados en el ámbito de otras disciplinas y especialidades con la finalidad de conferir a nuestra exposición mayor riqueza argumentativa. En el momento actual, a la inversa de lo que acontecía hace algunas décadas, las humanidades tienden a buscar la complementariedad y la transversalidad de las disciplinas que antaño se mantenían rígidamente cerradas sobre sí mismas. Sin embargo, en todo momento, por lo menos eso es lo que hemos pretendido, nos hemos esforzado por mantener nuestra aproximación antropológica dentro de las coordenadas que hemos considerado más convenientes y más de acuerdo con nuestro proyecto antropológico que, a continuación, expondremos.

Nuestro punto de partida ha sido que, desde las configuraciones urbanas más primitivas, la ciudad ha constituido la máxima expresión de la *presencia cultural* del ser humano en el mundo como diseñador y «constructor natural» de artificios. Una presencia cultural, debe añadirse, propia e insuperable del ser humano que en realidad ha establecido, en cada momento histórico, cuáles son las dimensiones de su auténtica naturaleza, caracterizada por estar siempre *históricamente situada* y sometida incesantemente a las irrupciones imprevistas y desconcertantes de las mil fisonomías de la *contingencia.* Al mismo tiempo, esta incesante contextualización biográfico-histórico-cultural de la naturaleza del hombre constituye una muestra de la radical insuficiencia del instinto humano (la «transanimalidad», en la terminología de Hans Jonas)

para tomar posesión, construir y organizar humanamente la habitabilidad de su mundo cotidiano. Esta reflexión se convertía además en una confirmación explícita de la *artificiosidad* como la forma genuina e inevitable de presencia del hombre en la realidad mundana que es, siguiendo el pensamiento de Helmuth Plessner, una de las expresiones más convincentes de la *excentricidad* del hombre, la cual, a diferencia de los otros seres vivos, constituye su especificidad característica.

A partir de estas consideraciones, hemos comprobado la importancia excepcional de una de las cuestiones más controvertidas (sobre todo a finales del siglo XIX y comienzos del XX) y al mismo tiempo más ineludibles para cualquier praxis antropológica: las relaciones humanas entre *naturaleza* y *cultura*. Según creemos, estas relaciones son determinantes para diseñar el marco idóneo de cualquier forma de discurso antropológico. En efecto, lo que resulta paradójico en este conjunto de relaciones, móviles y siempre necesitadas de contextualización, es que se trata de dos términos que nunca pueden aislarse completamente, sino que en todo momento se encuentran autorreferidos y coimplicados como si se tratase de dos «hermanos enemigos». Sin embargo, hay que tener en cuenta que, para bien y para mal, en esta relación constitutiva de lo humano, el término «naturaleza» ha de ser descrito, obligatoriamente, ponderado e interpretado en términos culturales, lo cual implica además que, de alguna manera, es más bien *imaginado* y *dado por supuesto* que objetivamente descrito y comprendido.

Solo a partir de la cultura concreta que en cada caso sirve de referencia para el discurso y la acción del investigador, puede señalarse algo del gran «ausente-presente» en hombres y mujeres, que es la «naturaleza». Esta es un supuesto omnipresente, pero que solo es *mediatamente* —incluso, interesadamente— accesible por vía cultural a través de las artificiosidades de todo tipo que se han diseñado y construido en un espacio y tiempo concretos. En el trayecto histórico de la humanidad, esta relación fundamental y omnipresente se encuentra en el origen de la emancipación del ser humano con respecto a los estrechos márgenes de maniobra que, de entrada, le otorgaba la mera instintividad. Además, ha constituido la base imprescindible no solo para la instalación urbana de las diferentes sociedades humanas, sino también para diseñar las formas de relación y comunicación que, desde la ética hasta la estética, de la religión hasta el derecho, de las maneras de mesa hasta la relación entre los sexos, desde la economía hasta el ocio, desde el urbanismo hasta el deporte, han tenido vigencia dentro de las distintas articulaciones de la urbe.

En realidad, la ciudad, a través de las peripecias, metamorfosis y extravíos de su trayecto histórico a lo largo y ancho de los tiempos, pone de manifiesto las posibilidades y los límites de la artificiosidad humana, de su creatividad e ingenio, pero también de las consecuencias a menudo devastadoras del *conflicto* y *desorden*, siempre inevitables y activos que, como universales humanos, irrumpen en los trayectos biográficos de individuos y

grupos humanos. En cualquier faceta de la presencia del ser humano en su mundo cotidiano, el orden completo no sería sino un estancamiento sin aristas, inmovilismo total, apatía insípida como estado de ánimo individual y social, aniquilación de la potencia de la imaginación humana para crear mundos alternativos; sería, en definitiva, un orden entrópico que en principio solo la muerte puede instaurar. Pero la ciudad, porque como la misma cultura es vida, es movimiento incesante, éxodo hacia lo desconocido, pero anhelado, causado con frecuencia por el desorden y los íntimos deseos de transgredir los límites que sus mismos ciudadanos se han encargado de promover. La artificiosidad del ser humano, con todas las realizaciones positivas y negativas a que da origen, es una consecuencia inmediata de su insuperable estatuto cultural que, como veremos con cierto detalle, se caracteriza por disponer en cada ser humano y en cada cultura concreta de un tiempo y un espacio peculiares y al mismo tiempo irrenunciables, ya que ellos han constituido el marco indeclinable del pensamiento, de la acción y de los sentimientos de los humanos.

A lo largo de nuestra exposición señalamos con insistencia que para captar con rigor lo que ha sido y lo que, a pesar de los cambios profundos que habían intervenido en estos últimos cincuenta años, *todavía* es la ciudad de nuestros días como marco espaciotemporal donde manifestaba su configuración y operatividad la corresidencia (segunda estructura de acogida y reconocimiento referida a los diferentes ámbitos de la vida

pública), había que tener en cuenta las variables y, en algunos casos incluso, opuestas representaciones a que históricamente habían dado lugar las relaciones entre naturaleza y cultura. O de otro modo: solo era posible entender la presencia urbana del hombre en su mundo concreto a partir de su constitución como ser cultural, es decir, como alguien que, imprescriptiblemente, nunca puede dejar de imaginar y de crear artificios culturales a partir de unas materias primas que, un tanto ingenuamente, calificamos de «naturales». Incluso el deseo de «retornar a la naturaleza», tan recurrente en momentos de crisis globales en la cultura occidental de todos los tiempos, o la actual «ideología ecológica», había que entenderlos como formas urbanas, más o menos críticas con respecto al *statu quo*, es decir, como articulaciones artificiales y alternativas a la vida social, política y religiosa que se presentaban como normativas y sancionadas en cada momento presente; articulaciones y alternativas que, como cualquiera otra manifestación articulada por la presencia del ser humano en este mundo, nunca podían dejar de moverse en la tensión entre la naturaleza (supuesta) y la cultura (más o menos real), entre la estabilidad y el cambio.

Como expresión del carácter ambiguo de la ciudad, nos ha parecido pertinente adentrarse, de manera esquemática, en la exposición de algunos aspectos de la problemática directamente relacionados con la ubicua y, con frecuencia, desconcertante presencia cultural del ser humano como habitante de la ciudad en el ejercicio de su *oficio de*

ciudadano, cada vez más decisivamente determinado por la provisionalidad como consecuencia del *cinetismo* cada día más agudo y omniabarcante de la vida urbana del momento presente.[8] Además, habida cuenta de que para el ser humano no hay —no puede haber— ninguna posibilidad extracultural, nos hemos interesado en temas como la burocracia, la vigilancia, la globalización, la identidad, el paisaje, etcétera, que inciden con intensidades, a menudo no debidamente calibradas, en la vida cotidiana de individuos y grupos humanos.

Como consecuencia inmediata de la relación antropológica entre «naturaleza y cultura», que en todas las formas de vida humana, explícita o implícitamente, ha orientado y configurado con matices muy dispares y en ocasiones contrapuestos el asentamiento urbano de hombres y mujeres, nos ha parecido que debíamos considerar con una cierta extensión la problemática en torno al espacio y el tiempo *antropológicos*, los cuales, más allá de la simple espacialidad indeterminada y del mero transcurrir no calificado del tiempo *(chrónos)*, también son, a partir de la contraposición entre naturaleza y cultura, construcciones artificiales del hombre para crear ámbitos *habitables*, *cosmizados*, en medio del *caos* y de las tendencias caotizantes inherentes a la condición humana.

La ciudad es la resultante artificial, más o menos organizada y siempre alternando su cotidianidad entre la movilidad y el cambio, de la articulación del espacio y del tiempo antropológicos. Y complementariamente, todo

hombre o toda mujer han sido espacial y temporalmente configurados, identificados, por medio de las dimensiones espacio-temporales de su ciudad que, de una manera u otra, también es un organismo vivo que, positiva y/o negativamente, determina los comportamientos y sentimientos de sus ciudadanos. Una especie de vaivén se da siempre entre el espacio y el tiempo urbanos y el espacio y el tiempo antropológicos, porque la ciudad siempre ha sido una realidad antropológica que se basa en que el ser humano posee unas fortísimas afinidades electivas con la realidad urbana de la que, directa o alusivamente, él es heredero.

A pesar de las innumerables dificultades que, desde todos los puntos de vista, ofrece la aproximación antropológica al espacio y al tiempo (la «espaciotemporalidad»), creemos que es inevitable no solo para circunscribir con sentido el marco físico y cultural de la existencia humana y las etapas de su trayecto vital desde el nacimiento hasta la muerte, sino también para concretar, en cada aquí y ahora, lo que son las múltiples relaciones que el ser humano mantiene consigo mismo y con su entorno humano y material. Cuando tienen lugar mutaciones importantes en estas dos realidades configuradoras de la existencia humana tanto a nivel individual como colectivo, entonces todas las relaciones sociales, políticas y religiosas se encuentran profundamente afectadas y de hecho, en muchas ocasiones, incluso profundamente trastocadas. Por ello, hemos dedicado especial atención a la actual sobreaceleración del

tempo vital humano, un factor de capital importancia para cualquier aproximación antropológica a la vida cotidiana tal como se desarrolla en la ciudad de nuestros días. Estamos convencidos de que este hecho está interviniendo decisivamente, a menudo de una manera que presenta rasgos inquietantes, muy negativos, en todos los aspectos que tienen algo a ver con la presencia pública y relacional de hombres y mujeres de nuestro tiempo.

En los últimos capítulos de este estudio, evocaremos muy brevemente algunas consideraciones sobre la ciudad como tal (definición, tipologías, descripción, literatura). También aludiremos, aunque con una extrema concisión, a la problemática en torno al ciudadano, tomando como punto de partida la *polis* griega, que junto con Jerusalén y Roma han constituido desde antiguo las tres referencias urbanas esenciales y modélicas de la cultura occidental. Es evidente que en una sociedad como la presente, que tiende con fuerza a la «destradicionalización», la espaciotemporalidad urbana también experimenta nuevas y a menudo sorprendentes formas y fórmulas de habitación y praxis humanas con una aparente discontinuidad respecto a las que ofrecían los prototipos urbanos tradicionales. Sin embargo, no solo es necesario subrayar el impacto para bien y para mal de los cambios y discontinuidades, también es urgente poner de manifiesto las continuidades, lo que, a pesar de los evidentes y profundos cambios sociales y culturales que experimentan las urbes modernas y sus habitantes, constituye en el ser humano lo inmodificable, lo estructural que, a lo largo de

los tiempos, con fisonomías y articulaciones muy variadas, nunca ha sido enteramente suprimido, aunque en ocasiones haya sido reprimido con dureza.

En los capítulos precedentes ya hemos considerado con bastante detenimiento aquellas cuestiones, sobre todo las relacionadas con la naturaleza y la cultura, el espacio y el tiempo, que sirven para proceder en la articulación de la presencia actual del ciudadano en la ciudad de los primeros años del siglo XXI. Hemos creído que no era necesario considerar con detenimiento aquellos aspectos de la problemática que, por lo general, son abordados por urbanistas, comunicadores, politólogos, sociólogos, animadores culturales, etcétera. Lo que se pide a un antropólogo, por lo menos es eso lo que creemos que se desprende de nuestra concepción de la antropología, es un diseño del marco general donde se sitúan las *transmisiones* de todo tipo que son, positiva y/o negativamente, factores constituyentes de las múltiples *relaciones* que se entretejen en la vida urbana de individuos y colectividades. Se trata, en consecuencia, de establecer los ejes fundamentales de la configuración espaciotemporal, siempre polifacética y amenazada por la *anomía*, de la realidad y de su intérprete por excelencia (el ser humano), en cuyo interior, por parte de individuos y grupos humanos, en la variedad de espacios y tiempos, sin posibilidad de eludir los estragos de la contingencia, se inscribe en la ciudad histórica y biográficamente, con sus luces y sus sombras, la *convivencia* o la *malvivencia* humanas.

Como punto final de esta introducción, tenemos la grata

obligación de manifestar nuestro cordial agradecimiento a todos los que, de una manera u otra, nos han ayudado, alentado y ofrecido críticas valiosas para concretar este proyecto antropológico. Especialmente, deseamos expresar nuestro reconocimiento y gratitud a Benjamín Berlanga, Albert Chillón, Marco A. Jiménez, Manuel Lavaniegos, Xavier Marín, Joan-Carles Mèlich, Anna Pagès, Blanca Solares, Francesc Torralba y Ana María Valle, lectores muy calificados y sumamente benévolos de nuestros anteriores estudios sobre la vida cotidiana en el momento actual.

Montserrat, octubre de 2014

L. D.

---

1 Sobre las «estructuras de acogida», cf. L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998 (1.ª reimpr.), en donde analizamos los aspectos de la ciudad que se relacionan con las transmisiones propias de los procesos pedagógicos; *íd.*, *Simbolismo y salud. Introducción a la antropología de la vida cotidiana*, Madrid, Trotta, 2002.

2 J. Donzelot, «La nouvelle question urbaine», en *Esprit*, noviembre de 1999, pp. 87-114, ofrece una reflexión que, a pesar de los años transcurridos desde su pri-mera publicación, continúa siendo muy actual.

3 C. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006, p. 186; cf. *ibíd.*, pp. 188-189.

4 Véase K. Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Madrid, Siruela,

2007, esp. pp. 64-74; J. E. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, esp. pp. 175-193.

5 El libro de Malpas, *Place and Experience*, *op. cit.*, *passim*, ofrece una estimulante reflexión de carácter multidisciplinar sobre el espacio como base imprescindible, teórica y práctica al mismo tiempo, de todo el pensamiento y actividad del ser humano. Es especialmente interesante la aproximación que hace Malpas al insuperable «estar aquí o allá» para el desarrollo de los efectos y los afectos de hombres y mujeres concretos (cf. *ibíd.*, pp. 92-108).

6 Véase M. Augé, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996.

7 H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, París, Anthropos, 1968.

8 Véase, por ejemplo, P. Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

I

La relación naturaleza-cultura

1. INTRODUCCIÓN

Directa o indirectamente, en la ciudad, antigua y moderna, la controversia sobre lo que es natural (naturaleza) y lo que es artificial (cultura) ha tenido siempre gran actualidad. El tiempo y el espacio urbanos siempre se han construido a partir de la tensión entre ambos términos. Desde antiguo, con una gran variedad de lenguajes y en contextos cambiantes, la querella entre el «derecho a lo natural» y el «derecho a lo artificial» ha tenido en la ciudad su «lugar natural». No puede olvidarse, sin embargo, que todas las determinaciones, descripciones e interpretaciones de «lo natural» se llevan inevitablemente a cabo en términos culturales o, para expresarlo mejor, mediante las posibilidades expresivas y axiológicas que posee *una* determinada cultura.

> Explícita o implícitamente, toda aproximación antropológica a cualquier faceta del ser humano tiene como trasfondo la problemática en torno a la relación entre naturaleza y cultura, lo cual ha dado lugar a inacabables controversias y debates intelectuales sobre todo en relación con el «fijismo ontológico» que, en el pasado, era moneda corriente.[9]

La ciudad siempre emite señales que indican la distancia, interpretada positiva o negativamente, según los

casos, entre el hombre, ser cultural e histórico, y la entelequia de la «naturaleza pura». La ciudad y todo lo que en ella hombres y mujeres piensan, llevan a cabo y experimentan, constituye un variopinto elenco de productos diversos —a menudo totalmente superfluos, hay que añadir—, que siempre están provistos de la marca (humana o inhumana) de la *artificiosidad*; productos, además, en los que intervienen las interacciones y contrastes de múltiples mediaciones de carácter económico, religioso, estético, jurídico, propagandístico, etcétera; productos, finalmente, que siempre son plasmaciones culturales, es decir, imaginados y producidos por vía *sintética*, alejados, por lo tanto, de cualquier forma de «inmediatez natural».[10] Es innegable que lo que se ha designado como «nuevo dualismo», la naturaleza a menudo suele quedar excluida de la investigación sobre los productos culturales. Se define al ser humano exclusivamente por mediación de la cultura sin tener en cuenta, por lo menos implícitamente, que su constitución, de una manera u otra, siempre se encuentra referida a la naturaleza. Entonces se afirma de forma inconsecuente: «No hay naturaleza humana aparte de la cultura».[11]

2. EL TÉRMINO «NATURALEZA»

Una de las referencias fundamentales de la cultura occidental es Grecia. Por lo tanto, resulta congruente plantear qué era la naturaleza para el pensamiento griego, de qué manera se relacionaba el ser humano con ella, qué referencias más o menos explícitas incluía, cómo se

comportaban entre sí «lo natural» y «lo artificial», cuál era, en oposición a la semita, la característica más relevante de la comprensión griega de la naturaleza, etcétera.[12] Sin embargo, para los griegos —el *dictum* de Heráclito «la naturaleza se complace en esconderse» era, en este sentido muy significativo— era incuestionable que lo natural en sí, incluido en el *continuum* de «manifestación-ocultación», era inaprehensible, siempre disfrazado por mediación de asombrosos e incalculables epifenómenos. En la actualidad, la naturaleza se ha convertido en algo político de enorme envergadura en innumerables debates, tomas de posición, comités para la defensa de los entornos naturales, etcétera, sin olvidar el tan frecuente recurso a la naturaleza, a lo natural, por parte de propagandas de todo tipo, reclamos turísticos, alimentación ecológica, medicinas alternativas, etcétera.[13] Parece como si las tradicionales referencias a la sacralidad del cosmos expresada en términos teológicos en desuso que, según algunos se ha secularizado por completo, irrumpiesen ahora bajo enigmáticas figuras y avatares, que se habían dado por liquidados, pero que en el fondo solo habían sido reprimidos.

2.1. *El término griego* phýsis

Sin duda «naturaleza» es uno de los conceptos más complejos del vocabulario filosófico. El sustantivo griego *phýsis* (naturaleza) se encuentra emparentado con el verbo *phýo*, que significa «dejar o hacer crecer». La versión al español de la palabra griega *phýsis* es «crecimiento»,

«aumento», «incremento», «expansión». En los inicios, *phýsis* se limitaba a designar el crecimiento de las plantas; más tarde, se aplicó al de los animales y al del hombre.[14] En la filosofía presocrática, como término técnico, *phýsis* se refería a «la constitución intrínseca y permanente de las cosas» (Lovejoy y Boas). A partir del siglo v a. C., o quizás antes, el término se introdujo en el vocabulario de la cosmología y la metafísica para designar los signos distintivos del mundo externo.[15] El término *natura* (del verbo *nasci* = nacer) se impuso como traducción al latín de la palabra griega *phýsis.*[16] Sin embargo, históricamente, como lo señalan Lovejoy y Boas, *phýsis* no ha poseído un campo semántico tan amplio y sorprendente como *natura.*[17] Hay un pasaje de la tragedia *Áyax* de Sófocles, que ofrece de manera clara y pedagógica los rasgos del campo semántico de *phýo-phýsis.* Hacia el final de la obra, el héroe, Áyax, antes de suicidarse, proclama:

> El tiempo innúmero, que no para, lo hace salir *(phýei)*
>
> todo de la oscuridad, y todo lo esconde de la luz (vv. 646/7).[18]

En estos versos de Sófocles los verbos «hacer salir», «crecer» *(phýo)* no tienen un sentido cuantitativo, de aumento volumétrico o de incremento material, tal como en la actualidad se plantea, por ejemplo, la discusión sobre los límites del crecimiento económico *(Limits of Growth).* La actual comprensión del crecimiento, basada en la naturaleza entendida en el sentido de la *res extensa* de

Descartes, posee como rasgo distintivo el aumento cuantitativo de la producción y la expansión material de los mercados.[19] En los versos de Sófocles, por el contrario, se perciben unos matices muy diferentes. En esta tragedia griega, «crecer» implica la plena manifestación de lo que hasta entonces se hallaba escondido pero que, en una determinada situación, aparece, se revela, en medio de lo que ya se había manifestado con anterioridad. Manifestar lo que estaba escondido y ocultar lo que ya se había revelado constituyen los dos momentos básicos de los trayectos temporales; dos momentos, hay que añadir, que son imprescindibles para captar la significación de la palabra griega *aletheia* = lo que es manifiesto, esto es, la *verdad* como desvelamiento y manifestación. Sófocles relaciona dos términos que en el pensamiento griego siempre se hallan conectados: *phýsis* y *aletheia*, ya que en el proceso de «manifestación-ocultación» se pone al descubierto que, para el ser humano, lo que es verdad posee también una determinada dosis de no-verdad, inexistencia y oscuridad. No es posible, por consiguiente, ninguna manifestación y comprensión exhaustivas de la verdad, porque ambas dependen siempre de las posibilidades receptivas e interpretativas, que no son ilimitadas, del ser humano concreto y de su contexto vital.

Para el pensamiento griego, el hombre es incapaz de *dominar* la naturaleza, solo puede *desvelarla* parcialmente. La manifestación, el desvelamiento *(alétheia)* de la *phýsis*, de lo que está oculto recibe el nombre de *génesis*: el *origen*. El ocultarse de lo que hasta ahora se había mostrado,

aunque fuera veladamente, se designa con el vocablo *phthorá*, que equivale al hecho de pasar, transcurrir, fluir, agotarse. El conjunto de todo lo que *es*, de todo lo que existe, en griego recibe el nombre de *phýsis*. La *phýsis*, la naturaleza, es la esfera omniabarcante que incluye por igual a todo lo que se origina *(génesis)* y a todo lo que perece *(phthorá)*.[20] Adquirida por mediación de la contemplación *(theoria)*, la verdad como «des-velamiento» *(a-létheia)* de la naturaleza *(phýsis)* posibilita la acción de los humanos.[21]

En el mundo griego, el término «naturaleza» no evoca ningún concepto en sentido propio, es decir, una clase lógica que permita la identificación y clasificación de unos individuos empíricos, más bien se trata de una idea, de una configuración conceptual ideal, que se mantiene siempre en un horizonte inalcanzable. Por eso, así lo subraya Dominique Bourg, resulta comprensible la ausencia de un término análogo a la *phýsis* griega o a la *natura* latina en la Biblia o en el Corán. En efecto, en el universo griego, la idea de naturaleza suele utilizarse para designar todo lo que se encuentra al margen de las intervenciones humanas en el orden del pensamiento y de la acción: «Es natural lo que no se relaciona con ninguna acción, sino que adviene espontáneamente en la existencia, con una total independencia respecto a cualquier intervención humana».[22] Para expresarlo de una manera resumida: «Es natural», de acuerdo con la opinión de Aristóteles (*Phys* ii, i), lo que posee en sí mismo el principio del movimiento y

del reposo, que es, en consecuencia, plenamente autónomo porque no necesita de ningún tipo de mediación para existir, lo cual implica que posee en sí mismo el principio de su propia normatividad.[23] La naturaleza, por lo tanto, es «lo predado», que antecede a todo pensamiento y a toda actividad humana, pero, *al mismo tiempo*, constituye la condición de posibilidad y los límites de todas las formas y fisonomías de la actividad humana en este mundo.[24]

La concepción griega de la naturaleza se opone radicalmente al pensamiento judío, el cual se basa en la *creatio ex nihilo*. En efecto, lo creado no se encuentra referido ni supeditado a nada predado, sino que, en su venir a la existencia, depende absolutamente de la voluntad de Dios, quien no posee ningún fundamento para el razonamiento y la acción humana: es el *Ungrund* en la terminología de Jacob Böhme. Desde la perspectiva griega, la comprensión de la naturaleza por parte de los semitas testificaría que son como una especie de «clase oprimida».[25] Para los griegos, «la naturaleza es —con palabras de Odo Marquard— todo lo que no es producto humano, o sea, lo que crece por sí mismo»,[26] lo que es ilimitadamente autosuficiente porque se trata de una realidad absoluta, completamente autónoma. El mismo Prometeo, autor de la técnica, proclama que «la técnica es infinitamente más débil que la necesidad» (Esquilo, *Prometeo encadenado*, v. 514).

En los versos de Sófocles a los que hemos aludido con anterioridad se observa que el tiempo también se halla

incluido en la *phýsis*. La manera concreta como la naturaleza se muestra a los hombres siempre se encuentra en estrecha dependencia de cómo, en un momento determinado, se comprende el tiempo. Ninguna realidad humana se puede pensar ni vivir ni expresar al margen de la disposición espaciotemporal del ser humano. En los versos citados, el tiempo es el horizonte que hace posible la unidad de la naturaleza. Los griegos, sin embargo, no se representaban el tiempo como un transcurrir indiferente y apático, que permanecía indemne ante lo que hacía acto de presencia en el transcurrir temporal, sino que, a partir de los versos de Sófocles, «el mismo tiempo manifiesta y oculta todo lo que *es* en el tiempo».[27] En el pensamiento griego, la naturaleza incluía por igual a dioses y hombres. Por eso afirmaban que la naturaleza era *tóde tò pan* («este todo aquí») porque era en y por sí misma autosuficiente. Todo y todos sin excepción se encontraban incluidos en el ciclo de manifestación-ocultamiento que es propio de la naturaleza como tal.

2.2. *El mundo semita*

En la visión del mundo semita, en cambio, la naturaleza es una criatura de Dios, es el efecto directo de la omnipotencia de su voluntad. Al hombre le ha sido confiada su administración, e incluso su dominio (cf. *Génesis* 1, 26). Esto significa que la naturaleza no es la expresión del orden inmutable de la *necesidad*, sino el ámbito en el que domina la *voluntad* de Dios y, en segundo lugar, la del hombre. No posee un carácter *cosmológico*,

sino *antropo-teológico*: está sujeta al hombre como lugarteniente de Dios creado a su imagen y semejanza. En Occidente, sobre todo a partir de Descartes, el ser humano no se incluye en la naturaleza, sino que se comporta como un observador neutral que la contempla desde fuera, la manipula e incluso la explota como si se tratase de un *objeto* completamente ajeno a su humanidad. Con frecuencia, se ha considerado que las intervenciones del hombre sobre la naturaleza equivalían a las manipulaciones a las que el alfarero somete a la arcilla. No se reconoce ningún «aire de familia» o de afinidad entre el hombre y la naturaleza, sino que esta es solo un conjunto de «materiales» inertes y disponibles al arbitrio del ser humano sin ninguna responsabilidad por su parte. Se abandona la *theoría* griega, y siguiendo las huellas del pensamiento semita, Francis Bacon (1561-1626), por ejemplo, elaborará un modelo científico relacionado con las expectativas milenaristas del dominio del hombre sobre la naturaleza, proclamando que *scientia est potentia*: se conoce para dominar.[28]

En la cultura occidental no solo se ha tratado, con relativa frecuencia, irresponsablemente a la naturaleza, sino también se han mantenido comportamientos irresponsables y profundamente inhumanos con los otros seres humanos que se consideraban simplemente meras «objetividades naturales», impersonales y manejables de la misma manera que lo eran los «materiales inertes» y «sin alma» de la naturaleza.[29] Parece como si la afirmación de

la absoluta discontinuidad entre el hombre y la naturaleza, tan fuertemente marcada en la herencia semita, se trasladase al pie de la letra a la relación entre el hombre y sus semejantes.[30] Desearíamos concluir este apartado con unas palabras de Hans Robert Jauss:

> La Ilustración burguesa con su separación de naturaleza y civilización ha producido la conciencia de una alienación fundamental de la vida social y ha abierto el camino del progreso de la razón instrumental que incluye al mismo tiempo una regresión, puesto que el dominio de la naturaleza extrahumana se paga con el rechazo de la naturaleza en el hombre.[31]

2.3. *La naturaleza hoy: ecología*

2.3.1. Introducción

Cualquier antropología que no se limite a ser una mera descripción acrítica y aséptica de los procesos que tienen lugar en las modernas agrupaciones urbanas, debe reflexionar sobre una de las cuestiones que todas las culturas, antiguas o modernas, sencillas o sofisticadas, pobres o ricas, siempre se han planteado. Nos referimos a las *relaciones* que la naturaleza mantiene con la cultura (siempre se trata de *una* cultura concreta). Tanto la concepción de la naturaleza como la relación de esta con la cultura siempre se articulan en contextos históricos concretos mediante lenguajes con límites y posibilidades. Eso significa que los términos naturaleza y cultura nunca son conceptos puros, sino que se encuentran

constantemente implicados en las peripecias históricas del ser humano y afectados por las modificaciones semánticas a que, para bien y para mal, están sometidos los lenguajes humanos. Para decirlo brevemente: los conceptos «naturaleza» y «cultura» siempre son *históricos* («contextodependientes») y, explícita o implícitamente, referidos el uno al otro.

2.3.2. «Desencantamiento del mundo» y «estetización»

A partir de la activa influencia que ha ejercido el universo cristiano-semita en la cultura occidental clásica, resulta muy comprensible que se haya producido la tajante separación entre el *mundo natural*, es decir, el ámbito del mundo físico regido por la sola causalidad mecánica, y la *sociedad*, es decir, el ámbito del pensamiento y la acción de los hombres orientados hacia objetivos concretos.[32] Diciéndolo de otro modo: a la inversa de lo que ha acontecido en los pueblos de Oriente Próximo no hebreos, para los cuales el *cosmos* solía ser el modelo ejemplar del pensamiento y la acción de los humanos, en la cultura occidental, inspirada, al menos en parte, por la concepción semita, la *historia* ha sido, para lo mejor y para lo peor, un ámbito abierto, que continuamente debía contextualizarse, en el que se desplegaban, aunque fuese tímidamente, la libertad, la creatividad y la responsabilidad de los seres humanos.

En este contexto, no podemos dejar de mencionar la teoría de la racionalización total de las relaciones humanas, que Max Weber expuso como el aspecto distintivo de la

cultura occidental moderna en relación con todas las otras culturas humanas.[33] Esta creciente racionalización ha implicado, paralelamente y casi como una necesidad interna, el progresivo «desencantamiento del mundo» *(Entzauberung der Welt)*, el cual, según el pensador alemán, se ha convertido en el inevitable destino histórico de Occidente. En realidad, en la modernidad europea se ha producido una neutralización y una despersonalización cada vez más efectiva y radical de la naturaleza, que ha implicado una comprensión meramente cuantitativa de la misma y una reducción de los «materiales naturales» a términos exclusivamente económicos («comprar y vender»).[34]

Muy brevemente nos referiremos a los intentos de «retorno a la naturaleza» perceptibles en el mundo occidental de nuestros días y que son «compensaciones a las modernizaciones», por hablar como Odo Marquard. Al menos desde los románticos del siglo XIX, se han detectado variadas formas del malestar en y de la cultura occidental moderna. Uno de los síntomas del malestar del pensamiento moderno ha sido la «estetización del arte» *(Ästhetisierung der Kunst)*, que posee una fecha de nacimiento muy precisa: 1750, año de la publicación de la *Aesthetica* de Baumgarten, y, más adelante, 1790, año de la publicación de la *Crítica del juicio* de Kant.[35]

> Estetización [significa] que lo bello *(das Schöne)* pasa a ser la cosa *(Sache)* del arte; que el arte pasa a ser la cosa de la percepción sensitiva *(Sinnlichkeit)*; que las

bellas artes pasan a ser, al mismo tiempo, autónomas y la cosa propia del genio.[36]

Fernando Pérez-Borbujo señala que Kant, en la *Crítica del juicio*, intenta la armonización de la naturaleza y la moralidad, «pero esa armonización o concordancia se produce en la forma de una ley ininteligible, no conceptual, aprehendida por el juicio del gusto en el sentimiento de placer».[37] Marquard, por su parte, se interroga: ¿por qué ha sido posible una estetización del arte, que había sido prácticamente desconocida hasta el siglo XVIII? Las razones que aporta son del máximo interés y, al mismo tiempo, nos permiten comprender un poco mejor algunos aspectos de la genealogía de los actuales movimientos y sensibilidades que, desde posiciones muy diferentes, abogan por un retorno a la naturaleza acompañado por una estetización de algunos aspectos de la existencia humana, por ejemplo el cuerpo y la misma realidad. Aquí nos limitaremos a reproducir, sin entrar en mayores precisiones, las cuatro tesis de Marquard para dar razón de la estetización del conjunto de la existencia humana como un *novum* que, desde los siglos XVIII y XIX, ha hecho irrupción en la cultura europea:

1. La estetización del arte compensa[38] el «desencantamiento» *(Entzauberung)* moderno del mundo (Max Weber).[39]
2. La estetización del arte compensa la pérdida escatológica del mundo.[40]

3. La estetización del arte puede considerarse como un momento en el proceso de destrucción del mal («desmalificación») *(Entübelung der Übel)*».[41]
4. La estetización del arte es el salvamento de la justicia de las obras bajo las condiciones del protestantismo luterano.[42]

La estetización del arte ha sido una forma de respuesta compensatoria del protagonista de la sociedad del siglo XIX, el *sujeto burgués*, al supuesto desencantamiento del conjunto de la realidad. Este fenómeno que, al menos indirectamente, se hace eco de la entrada de la obra de arte en el circuito «oferta-demanda» (Adorno), constituye una de las pruebas más significativas del triunfo económico y social de la burguesía frente a la nobleza que, al menos aparentemente, redujo todas las cuestiones importantes de la existencia humana a una cuantificación y validación *(experimentum)* con parámetros de carácter economicista.

En la primera tesis de Odo Marquard se afirma que el proceso de desencantamiento del mundo, tal como lo expuso Weber, ha resultado —y resulta— para muchos insostenible.[43] De manera refleXIVa o irrefleXIVa, ante los intentos de racionalización de todas las relaciones humanas (y el hombre, fundamentalmente, es relación), el recurso a lo estético ha sido inevitable y hasta comprensible.[44] Además, se imponía la necesidad de *compensar* la pérdida del mundo *histórico* con la creación de otro mundo *ahistórico* con rasgos más o menos *gnósticos*.[45] Por otro lado, para continuar existiendo como

hombres o mujeres, sobre todo después de la pérdida colectiva de la confianza en la escatología de procedencia judeocristiana, los individuos no podían renunciar a servirse de algo parecido a «praxis teodicéicas» que, de alguna manera, aliviaran su desamparo y su ser-lanzados en el mundo.

En efecto, el «sujeto burgués» —porque continuaba siendo alguien irreducible a la mera problematicidad— no podía dejar de diseñar y utilizar un conjunto de emblemas, anagramas y figuraciones referidos alusivamente a «otro» mundo y que además le permitiesen articular praxis de dominación de la contingencia. La estetización de la realidad (incluido, en primer lugar, el mismo hombre) no es sino compensaciones por la pérdida del carácter polifónico y numinoso de la realidad humana, y es, en ese preciso momento, cuando por parte de la burguesía triunfante se da un paso con una innegable impronta teodicéica: «lo estético» se convierte en «anestésico».[46]

En el siglo XIX a nivel elitista y en los años setenta y ochenta del siglo XX a nivel popular, era imprescindible rehacerse de las innumerables decepciones, cálculos fallidos y aberraciones históricas, que había experimentado el hombre moderno a causa, por un lado, de la supuesta racionalización (mitificación de la misma razón) —la «Ilustración insatisfecha» *(unbefriedigte Aufklärung)* de que habla Hegel— de todas las relaciones humanas y, por otro, de la supuesta viabilidad de una existencia humana completamente secularizada.

A partir de 1797, los románticos, con Schelling como teórico más destacado, superaron el fracaso político que habían sufrido los sueños revolucionarios de la humanidad, surgidos al menos en parte a raíz de la Revolución francesa, transformándolos en un programa estético, el cual tenía unos efectos anestésicos sobre muchos espíritus que con anterioridad habían sido sus fervientes admiradores.[47] Seguramente que la «belle époque», los famosos y felices, según se dice, años veinte del siglo XX, también constituye un ejemplo muy significativo de la estetización de la existencia humana como «anestesia de la vida» y el correspondiente «olvido»: «Glücklich ist, wer vergisst… («es feliz el que olvida…»)», se afirma en un determinado momento de la célebre opereta de Johann Strauss *El Murciélago (Fledermaus)*…

Ante las promesas incumplidas de la historia, son muchos los que se afanan por encontrar una salvación *in extremis* de los desastres de la historia.[48] En efecto, aquí y allá, muchos de los que hace unas cuantas décadas eran entusiastas *militantes* políticos, religiosos, culturales o sindicales y estaban convencidos de la imperiosa necesidad de un cambio revolucionario de nuestra sociedad, en estos tiempos de «final» que son los nuestros, experimentan el impacto de la estetización de la realidad como un poderoso *anestésico*, pasando a engrosar las filas, con las honrosas excepciones de rigor, de lo que en otro contexto hemos denominado la «cultura ex».[49] Una vertiente de ella, después de que, desde hace algunas décadas, ya no se

atribuye a la historia ningún poder de salvación y reconciliación del ser humano, se suele proponer como programa el retorno a la naturaleza.

A partir de los años setenta del pasado siglo, cada vez son más los que mantienen la creencia de que la historia, tanto en clave cristiana como secular, en y por ella misma, no contiene ningún proyecto teodicéico. En relación con esta situación, tiene razón Hans Blumenberg cuando afirma que el mito suele adquirir mayor presencia en la existencia humana en tiempos profundamente antiescatológicos, es decir, cuando a la historia (y a la idea de progreso, que suele acompañarla) ya no se le atribuye ninguna capacidad redentora y reconciliadora.[50] Y, en algunos casos incluso, se la concibe como origen y artífica de todas las desventuras de la humanidad.[51]

2.4. *Retorno a la naturaleza*

En tiempos de crisis globales, cuando se diseñan y construyen espacios públicos abstractos y sin caracteres familiares e identificadores (los «no lugares» de Pierre Bourdieu), no es infrecuente que surja y se imponga la opinión de que tales construcciones han precipitado a la ciudad en la confusión y la anomía.[52] Para muchos, entonces, se impone una especie de «protesta melancólica» («cualquiera tiempo pasado fue mejor», Jorge Manrique), que suele adoptar una forma u otra de «retorno a la naturaleza», de vuelta a aquel espacio-tiempo auroral, pre-ético, anterior a la fragmentación y artificiosidad cultural, en el que se suponía que vivía la humanidad primitiva,

intacta, libre y sin el constreñimiento impuesto por los códigos e intereses políticos y económicos que tienen vigencia en una determinada sociedad. Este deseo de retornar a la situación primigenia, a menudo tan similar a un anarquismo ecológico, suele ir acompañado por el destierro y la proscripción, a menudo solo teóricos, de los artefactos culturales e históricos producidos por el ingenio inventivo y los intereses de todo tipo de los humanos.

Casi siempre, cuando se hace el elogio de la humanidad primitiva, natural y acultural es o bien porque se anhela su recuperación en el momento presente, o bien porque se censura la configuración actual de los distintos sistemas sociales, que se descalifican de «antinaturales» porque se da por descontado que descarrían y pervierten a individuos y grupos humanos en el laberinto de la artificiosidad, el lujo y la falta de autenticidad. Las configuraciones forjadas por el deseo, situadas en el pasado ideal o en el futuro soñado, se convierten entonces en un criterio comparativo que permite la emisión de juicios (condenatorios) del propio presente.[53]

Un caso muy interesante de deseo de retorno a la naturaleza pura lo encontramos en Grecia en los siglos iv-v a. C., en el momento en que la *polis* griega experimentaba una profunda crisis global con la merma considerable de su autonomía a causa de la ascensión de los grandes imperios del Mediterráneo (Macedonia, reinos helenísticos y, finalmente, Roma).[54] En el siglo v a. C., algunos sofistas, entre ellos el padre fundador del cinismo, Antístenes,

oponían la *naturaleza* a la *ley* con una inequívoca condena y marginación de esta última como prototipo de «lo antinatural». Sin embargo, no será hasta que la *polis* se desmorone definitivamente cuando el estado de naturaleza se convierta en la anhelada alternativa a la ley.[55] Entonces, algunos autores (Aratos, discípulo de Zenón, y Dicearco, historiador de la escuela de Aristóteles), cuestionando aspectos fundamentales del pensamiento clásico griego que hacía derivar a todas las virtudes humanas de la *polis*,[56] empezarán a articular racionalizaciones del mito de la «edad de oro» tomando como punto de partida la narración que Hesíodo en *Los trabajos y los días* (110-200) hizo de ella; narración que era considerada por estos autores como una indiscutible verdad histórica. En el tiempo auroral de la «edad de oro» no se conocía la guerra ni el comercio; en la conciencia de los hombres reinaba la justicia sin restricciones, siendo innecesarios los códigos de leyes positivas; además, aquellos hombres perfectos se daban por muy satisfechos con los productos naturales que les proporcionaba la tierra, sin que manifestasen el deseo de producir y consumir productos sofisticados (artificiales) importados del extranjero.[57]

La «edad de plata» fue el segundo estadio en el devenir de la humanidad. Empezaron a aparecer, aquí y allá, los primeros brotes del mal. La Justicia inmediata, tal como sucedía en la «edad de oro», ya no era el estado habitual de los humanos, sino que era perceptible una progresiva degradación de las relaciones humanas. En la tercera raza,

la de la «edad de bronce», en la medida en que la existencia cotidiana de los humanos se había alejado progresivamente de la plenitud de los orígenes, se impusieron cada vez más las artificiosidades culturales, los productos lujosos y los intereses de todo tipo (poseer, figurar, comprar y vender, competir, etcétera); entonces, los hombres empezaron a fabricar armas de bronce para imponer con la fuerza o con la disuasión sus intereses y opiniones; al mismo tiempo, se abandonó la alimentación vegetal y se introdujo la ingestión de carne.[58]

En la «edad de bronce», porque en el mundo de los humanos imperaba como moneda corriente la violencia, la injusticia, los deseos desmesurados y la codicia, la justicia, horrorizada por el comportamiento de los hombres, los abandonó a su suerte y huyó al cielo. En la actualidad, es decir, en la raza humana del presente, la violencia, la insatisfacción y la codicia son los ingredientes del estado habitual de los seres humanos. Los mortales han alcanzado una situación de degeneración e injusticia generalizadas; el mal absoluto es el verdadero señor de la tierra. En la última etapa de la humanidad, opina Hesíodo, la *completa culturalización* (artificiosidad) de los humanos afecta a todas sus relaciones, pensamientos, sentimientos y acciones.

Versiones de este juicio negativo de la cultura humana, con el consiguiente deseo de regresar al limbo de la naturaleza pura, se encuentran en distintas épocas de nuestra cultura. Siempre se trata de reacciones más o

menos contundentes ante la insatisfacción y las frustraciones del ser humano ante lo que le puede ofrecer material y espiritualmente —cree que le puede ofrecer— su propia cultura. Casi siempre el deseo de «retornar a la naturaleza» es un síntoma del profundo desafecto y pesimismo que anidan en una determinada colectividad humana ante el presente con el consiguiente deseo de retornar a los orígenes. Como también se refleja en las actitudes de naturaleza utópica, siempre incluye una crítica de los modos de vida que ha adoptado una sociedad concreta.

La naturaleza a la que se desea retornar también es una construcción *cultural* o, lo que es lo mismo, se halla *antropológicamente* configurada.[59] A menudo, el discurso de los partidarios del retorno a la naturaleza es heterodoxo en relación con el discurso ortodoxo que tiene vigencia en la sociedad de aquel momento histórico, pero ambos sin excepción se hallan condicionados por *una* determinada cultura en su versión económica, estética o moral.[60] Las argumentaciones contra la propia tradición se formulan casi siempre *desde* la propia tradición. Porque el discurso sobre la naturaleza siempre es cultural, también es siempre *político*, ofrece numerosas «resonancias» de lo que en cada momento acontece en la sociedad (Luhmann) y sus posibles interpretaciones. En cualquier caso, lo decisivo es la indestructible e insuperable realidad cultural del ser humano, que se manifiesta en todos los ámbitos de su pensamiento, acción y sentimientos.

2.4.1. La nueva ideología ecológica

Ciencia sin conciencia es la ruina de la alma.

Montaigne

En un clima anestesiado, inmune a casi todas las preocupaciones históricas y éticas, alejado de las exigencias del «principio de responsabilidad» (Hans Jonas), indiferente a los interrogantes que nos plantea el otro, resulta comprensible que algunos hombres y mujeres pretendan el «reencantamiento de la naturaleza», cuestionando, a menudo inconscientemente, la conocida tesis de Max Weber del «desencantamiento del mundo».[61]

Desde hace algunas décadas, al menos desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), se perciben numerosos indicios de que la eficacia de dos componentes fundamentales de nuestra cultura (el cristianismo y la ciencia moderna) se ha puesto seriamente en cuestión. En este nuevo estado de cosas, una de las primeras consecuencias es que la ideología económica como fundamento de Occidente ha empezado a suscitar muchas dudas y perplejidades, lo cual implica que tanto el marco donde se inscribía (la *historia*) como lo que resultaba de ella (el *progreso*, entendido sobre todo en términos económicos) ya no pueden ser considerados como la máxima expresión de la teodicea práctica que nuestra cultura, desde los lejanos días de la Ilustración, ha intentado imponer y aplicar como referente casi único del pensamiento, la acción y los sentimientos de los europeos.[62]

A partir de concepciones antropológicas muy diferentes, muchos científicos actuales afirman que, si se desea la continuidad de la especie humana sobre la tierra, debe instaurarse otro tipo de relación del hombre con la naturaleza. En efecto, desde una perspectiva *teórica*, son muchos los indicios aportados por la ciencia actual que sugieren que, en el momento presente, se impone con urgencia una nueva *reinscripción del hombre en la naturaleza*, porque la existencia humana jamás dejará de poseer una base «natural».[63] Sin embargo, también parece indiscutible que, desde una perspectiva *práctica*, esta misma ciencia parece que propone soluciones que van en sentido contrario a las ideas y comportamientos más comunes: la inscripción de la naturaleza en los límites del contrato social, colonizado y absolutamente determinado hoy en día por las exigencias mercantilistas de la tecno-economía. Por eso, puede afirmarse que la relación del hombre actual con la naturaleza puede ser calificada de paradójica y contradictoria.[64]

Desde la física teórica, la biología, las ciencias de la mente y la ecología (sobre todo por parte de la llamada *deep ecology*), la humanidad es invitada a reconocer que no es sino una especie animal entre las otras, igual en derechos a todas las otras. No es infrecuente que se reconozca un valor superior a la biosfera porque ejerce la función de «providencia natural» de todo cuanto existe.[65] Con la expresión «ecología profunda» *(deep ecology)*[66] se suelen designar algunos movimientos de opinión político-

cultural con matices más o menos religiosos (Champion) que, sobre todo en el mundo escandinavo y anglosajón a partir de los años ochenta del siglo pasado, se separaron de los postulados de la ecología convencional porque consideraban que eran obsoletos, inútiles y superficiales.[67] Luc Ferry califica la ecología profunda de movimiento claramente religioso porque mantiene que

> la bioesfera es una entidad casi divina, infinitamente más elevada que cualquier otra realidad individual, humana o no humana. Al mismo tiempo, exterior a los hombres y superior a ellos, en el límite, puede ser considerada como su verdadero principio creador. Aquí, se encuentra una de las figuras clásicas de la divinidad: *Deus sive natura*, afirmaba el panteísmo de Espinoza.[68]

En un manifiesto, publicado en 1985 por Bill Devall y George Sessions, se afirma que la ecología profunda

> quiere ser el medio para desarrollar un nuevo equilibrio y armonía entre los individuos, la comunidad y la naturaleza. Potencialmente, se encuentra capacitada para satisfacer nuestros deseos más profundos, es decir, la fe y la confianza en nuestras intuiciones de fondo; el coraje para emprender la acción directa; la jubilosa complacencia en «danzar» con las armonías sensuales, descubiertas a través de las relaciones espontáneas y jubilosas con los ritmos de nuestro cuerpo, de los cambios del tiempo y de las estaciones y de todos los

otros procesos vitales de la tierra.[69]

La *deep ecology*, en oposición a la «ecología superficial», como programa político, se impone la tarea de volver a inserir al ser humano en el seno de la naturaleza mediante un programa con características místico-políticas radicales. Un axioma fundamental de esta ideología es que los humanos no son señores de la naturaleza, sino simplemente una parte de ella.[70] La naturaleza, por consiguiente, no es, como suelen afirmar los representantes de la ecología superficial, un conjunto de «materiales» al servicio del hombre, sino que, por el contrario, se encuentra dotada de un valor intrínseco inviolable, con personalidad propia. Se abandona, en consecuencia, la visión *antropocéntrica* de la naturaleza para adoptar una *biocéntrica*. De esta manera, se cuestiona radicalmente la discontinuidad entre el mundo humano y el mundo no humano que, como es sabido, ha sido una de las premisas básicas de la cultura occidental (sobre todo en relación con las aportaciones de la herencia semita). A partir de este punto de partida, la *deep ecology* se define como una tentativa encaminada a reordenar *ontológicamente*, en un *continuum* sin fisuras, al hombre y la naturaleza para que, en el tercer milenio, pueda abrirse paso una nueva manera *ecológica* de pensar, sentir y actuar.

2.4.2. La retirada de la naturaleza

Dominique Bourg indica que en la actualidad puede observarse una *retirada* de la naturaleza del horizonte

humano en tres frentes diferenciados, pero interrelacionados entre sí: 1) «a nuestro alrededor», 2) «en nosotros» y 3) «entre nosotros».[71]

«A nuestro alrededor», no es la naturaleza como conjunto organizado por leyes físicas la que se retira, sino lo que, en los límites de la biosfera, no depende directamente de nosotros, pero que procede de las radicales intervenciones que el hombre, *artificialmente*, ha introducido en su entorno natural. Esta capacidad de transformación ha sido la que, desde los mismos inicios de la aventura del *homo sapiens*, ha distinguido al ser humano del animal. El dominio del fuego, por ejemplo, muy anterior a la irrupción del *homo sapiens* en el escenario de la naturaleza, ha permitido que el hombre sea el único animal capaz de emplear la energía calorífica en su hábitat para conseguir otras formas de energía no exclusivamente alimenticias.[72]

Con la revolución neolítica (invención de la agricultura y domesticación de animales), el ser humano ha pasado a ser capaz de cambiar de nicho ecológico casi a voluntad (Paul Colinvaux) y de apropiarse de los recursos de otros nichos vegetales y animales, y de explotarlos en beneficio suyo.[73] Desde que el hombre es hombre, ha sometido incesantemente a su entorno a modificaciones, reordenaciones y experimentaciones. Eso se ha producido tanto entre los aborígenes de Australia como entre los habitantes de Mesoamérica, que quemaron inmensas extensiones de bosque para obtener grandes praderas, o

por parte de los habitantes de la cuenca del Mediterráneo que destruyeron casi completamente su riqueza forestal a causa de sus continuas experiencias bélicas y provocaron en la Edad Media la polución de ríos y lagos a causa de las industrias del cuero, etcétera.

En el momento presente, sin embargo, se producen unas intervenciones mucho más contundentes y peligrosas, con resultados imprevisibles: la nada, la aniquilación definitiva del planeta Tierra, ya no es un sueño del ser humano, sino que se ha convertido en una trágica posibilidad. Ya en 1929, el geoquímico ruso W. Vernadsky señalaba que la humanidad se había convertido en una fuerza geo-fisiológica incontrolable, capaz de subvertir el antiguo orden natural. La polución, por ejemplo, no ataca y malogra solamente a unas cuantas especies vegetales o animales, sino que tiene efectos sobre el conjunto de la biosfera. Aunque actualmente no sea posible precisarlo con detalle, parece bastante seguro que las intervenciones en los ciclos del carbón y del agua tendrán consecuencias muy negativas para el clima del planeta, provocando una creciente deforestación y un escaso e irregular régimen de lluvias.

En definitiva: estamos capacitados para trastornar quizá de manera irreversible los mecanismos reguladores de la biosfera. Porque, como apunta Dominique Bourg, cada vez más intensa y extensamente, la biosfera se ha transformado en una antroposfera o una tecnosfera.[74] Por eso, cada día será más imprescindible y urgente diseñar y

aplicar políticas de la naturaleza con el fin de regular *artificialmente* el medio ecológico, si es que queremos que la vida humana prosiga en nuestro pequeño planeta en las próximas décadas.

En cuanto al retroceso de la «naturaleza en nosotros», no se precisan muchas explicaciones. Es bien sabido que la procreación médicamente asistida, las tecnologías genéticas y los conocimientos de biología molecular inciden significativamente en nuestras relaciones con la vida y con la donación de la vida. Parece razonable pensar que todas estas innovaciones impondrán nuevas formulaciones y sobre todo nuevas prácticas éticas de acuerdo con las nuevas actitudes. La ética (la respuesta ética) ha sido, en todas las épocas y circunstancias, una de las muestras más evidentes de que, cuando los sistemas morales se muestran irrelevantes y desorientadores, el esquema antropológico «pregunta-respuesta» permite contextualizar y responder a los interrogantes planteados por los nuevos contextos en los que se desenvuelve la vida cotidiana de individuos y grupos humanos.

Finalmente, la situación de la naturaleza «entre nosotros» también está sufriendo radicales modificaciones. En todas las épocas y culturas, la relación con la naturaleza ha representado un papel muy importante en la organización de las sociedades, particularmente de aquellas calificadas, no sin un cierto sentido despectivo, de «primitivas». En ellas se mostraba activa una estructuración social que intentaba acomodarse al paradigma natural por excelencia, es decir, al *cosmos* como

máximo e insuperable exponente del orden y la belleza. El cosmos era el modelo de todo lo que los seres humanos debían pensar, hacer y desear para configurar una vida humana buena y provechosa.

Las ideologías modernas atribuyen a «lo económico» la regulación «natural» del orden social, antaño programadas en función del orden cósmico. Por eso la ideología economicista, compartida al mismo tiempo por liberales y marxistas, ha otorgado una función decisiva a la *producción*. A partir del siglo XVIII, las sociedades modernas se organizaron como maquinarias cuya misión primordial era la producción y satisfacción de las necesidades (reales y/o propagandísticamente inducidas) de sus ciudadanos. Pero no debería olvidarse que toda producción implica una sujeción de la materia y, por lo tanto, de la misma naturaleza.[75]

En el momento presente, la teoría clásica de la producción ha experimentado modificaciones muy significativas. Los bienes industriales producidos ya no están destinados primariamente, como sucedía en las sociedades del siglo XIX y primeras décadas del XX, a satisfacer las necesidades fundamentales de los ciudadanos, sino que, muy a menudo, es la oferta y la creación de necesidades propagandísticamente inducidas las que suscitan e impulsan el consumo. La introducción de las tecnologías de la información en los procesos de fabricación tiene como consecuencia que, progresivamente, la máquina ya no es controlada por el ser humano, sino

que ella misma, cada vez más, se erige en controladora de sus propias operaciones, corrigiendo, eventualmente, los errores que pueda cometer. Como ha señalado plásticamente Marc Humbert, «la *manufactura* se diluye ante la *cerebrofactura*».[76] El resultado es una desmaterialización e intelectualización en la producción de los bienes materiales. En la actual producción de bienes ya no intervienen de manera significativa ni la fuerza física ni la satisfacción de las necesidades primarias, sino el dominio de la información, las habilidades en la organización y en los cálculos de mercado (mercadotecnia). En nuestros días, la *cultura*, comprendida sobre todo como «praxis consumista», marginando su función tradicional de vigorizar el vínculo social y la identidad colectiva, se ha convertido en el factor determinante en y para la productividad como entidad con una dinámica impersonal, sobreacelerada y supracultural (por ejemplo, las multinacionales y las relaciones *multinacionalizadoras* que se establecen por todo el mundo). A partir de estas premisas, Bourg concluye:

> Las relaciones establecidas por los individuos en el seno de la sociedad parece que ya no pasan más por la mediación de la naturaleza. En consecuencia, se puede hablar de una retirada de la naturaleza en la formación del vínculo social.[77]

Es innegable, a pesar de lo que proclaman un sinfín de reclamos turísticos, ofertas de vida natural y sana, alimentos y vestidos ecológicos, etcétera, que el hombre

como insuperable «ser de mediaciones» no puede retornar a la «naturaleza pura». Muchas regulaciones que antes eran naturales o automáticas, en estos comienzos del tercer milenio, deberán concretarse con un plus importante de responsabilidad, dedicación y generosas dotaciones económicas. Por eso, es urgente la formulación y aplicación de políticas sobre la naturaleza que, pedagógicamente y al margen de los intereses económicos y estratégicos, instruyan a los individuos sobre los efectos positivos y negativos que la actividad humana tiene sobre ella. Porque aunque la cultura sea, propiamente, la naturaleza del ser humano, este, para realizar las diferentes acciones culturales, nunca podrá prescindir de una «naturalidad» anterior a cualquier deseo o pensamiento o acción. Es ahí donde debería intervenir eficaz y responsablemente la *ecología* o, como quiere Raimon Panikkar, la *ecosofía*,[78] un saber *sapiencial* sobre la naturaleza que, como afirma Arne Naess, es «una filosofía de la armonía y del equilibrio ecológico».[79]

La ecología debe ser vivida como un humanismo: el hombre aparece como el gestor del planeta. Se sitúa de nuevo en el centro del sistema. Esta vez, sin embargo, no como un derecho, sino como un deber.[80]

2.5. *Cultura y paisaje*

Con frecuencia, la cuestión ecológica se plantea en términos de *supervivencia*, lo cual, teniendo en cuenta la destrucción que ahora mismo experimenta el marco vital de la existencia humana, es algo muy serio y urgente, y no

debe confundirse con la estetización a la que nos hemos referido con anterioridad. Es importante no olvidar la advertencia de Wolfgang Kluxen:

> La existencia humana siempre tiene lugar, entre otras, en dimensiones estéticas, las cuales pertenecen a lo humano como tal. El tema «paisaje» es una de estas dimensiones. Con ella no nos limitamos a designar solo un espacio vital, la exposición a peligros que hay que evitar, sino también aludimos a un espacio de experiencia en el que nos comportamos «estéticamente» en relación con la tierra y la naturaleza.[81]

El *paisaje*, entendido como ámbito armónico en el que intervienen el transcurrir de las estaciones del año, la flora y la fauna, es, sobre todo a partir del siglo XIX, un sistema abierto que se configura mediante la interacción entre ecología y estética, del que, evidentemente, no debería marginarse, como a veces sucede, las respuestas éticas del ser humano. Por consiguiente, incluye también a las personas y las relaciones entre ellas. Los arqueólogos proponen la metáfora del iceberg para ejemplificar que el paisaje visible es solo la pequeña parte que sale a la superficie.[82] Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se tuvieron ojos para contemplar el paisaje porque todavía no existía como tal. En el siglo XVIII, el paisaje empezó a convertirse en objeto de reflexión filosófica y dejó de ser, en el mejor de los casos, un mero objeto ornamental. Cuando la distinción entre la ciudad y el campo empezó a

perder su anterior importancia, la ciudad empezó a adquirir trazos paisajísticos. En 1774, de acuerdo con el ideal horaciano del proceso entre *prodesse* y *delectare*, J. G. Sulzer escribía:

> Las «escenas de la naturaleza» son las primeras lecciones *(Unterricht)* del hombre que aún no ha aprendido el lenguaje de la razón. Con su ayuda, poco a poco, se forma su carácter *(Gemüth)*. La atenta consideración de la naturaleza inanimada es el primer paso que da el hombre para alcanzar la razón y una adecuada formación del carácter.[83]

El paisaje no es un simple panorama objetivado y fijado de una vez por todas, sino una entidad dinámica, un acontecimiento dotado de movimiento, que permite establecer una serie de correspondencias entre la naturaleza como organismo vivo y operativo y las estructuras espaciotemporales del ser humano.

> El material del paisaje, tal y como lo suministra la mera naturaleza, es en cada caso tan extraordinariamente múltiple y cambiante, que también serán muy distintos los puntos de vista e, incluso, contrapuestos, los puntos de vista que unen estos elementos en una unidad de sensación.[84]

Por eso, el paisaje es al mismo tiempo un producto artístico, artificial por consiguiente, y un producto de la naturaleza, que se encuentra en el horizonte humano para que el hombre sea capaz de *saborearlo* estéticamente y no lo someta a la explotación y desestructuración impuestas

por la férrea ley del mercado. La configuración de un paisaje concreto es el resultado de la unión entre lo que una determinada sociedad hereda y lo que las necesidades de su cultura actual le demandan. En 1913, Georg Simmel escribía que para que con propiedad se pueda hablar de paisaje,

> nuestra conciencia debe tener un nuevo todo, unitario, por encima de los elementos, no ligado a su significación aislada y no compuesto mecánicamente a partir de ellos. [...] Raramente se ha puesto en claro que el paisaje aún no está dado por el hecho de que toda suerte de cosas estén extendidas unas junto a otras sobre un trozo de la corteza terrestre y sean contempladas inmediatamente.[85]

Kluxen afirma que la relación entre hombre y paisaje debería ser, como las restantes relaciones humanas, «una relación dialógica».[86] Es la *mirada* activa del hombre la que crea y hace existir al paisaje como tal y lo mantiene en vida. Allí donde realmente contemplamos un paisaje y no una mera colección de objetos naturales más o menos aislados, tenemos una obra de arte *in statu nascendi*.[87] Por eso, la calidad del paisaje (sobre todo, del urbano) depende de la calidad de las relaciones humanas que se desarrollan en y sobre él. En realidad, el paisaje, de manera muy especial, el *jardín*, es el ámbito en donde tiene lugar el diálogo del hombre con su entorno natural, sin que intervenga la idea de utilidad y, mucho menos aún, la de explotación.[88] Kluxen señala que el jardín es

> la naturaleza convertida en habitable mediante ejercicios de instalación, configuración, cuidado, es decir, con el concurso de la cultura, lo cual implica que, en el jardín, naturaleza y cultura no mantienen ningún tipo de antagonismo porque no pueden edificarse contra el hombre.[89]

Conviene no olvidar, sin embargo, que el paisaje (el jardín, por ejemplo), como expresión del diálogo del ser humano con la naturaleza, no se encuentra en los inicios del trayecto histórico de la humanidad, sino que es un fruto tardío de la evolución cultural, que se ha delineado, configurado y apreciado después del hogar, del jardín y de los campos de cultivo. El habitante de la ciudad que se recrea en el paisaje, que pasea, que se deja transportar por su encanto, lo hace porque busca algo de la vitalidad y perfección que se atribuye a los orígenes y desea actualizarlos en medio de los conflictos e interrogantes de la vida cotidiana. De maneras muy distintas, el hombre suele presentir con bastante claridad que, para ser auténticamente hijo de su tiempo, tiene que actualizar algo de la plenitud de los orígenes. El presente, en cuanto tiempo ya transcurrido, está cargado de impurezas y fracturas que es necesario reparar recurriendo a la fuerza regeneradora de los orígenes. En relación con el paisaje como forma estética y ética, la coimplicación de *mythos* y *logos* también debería mostrar concretamente a los humanos la forma adecuada de instalarse en el mundo, en *su* mundo. De este modo el paisaje —de manera muy especial, el urbano— estaría en disposición de ejercer una

auténtica función terapéutica en medio de la disfuncionalidad que continuamente asedia a las urbes actuales.

3. CULTURA

3.1. *Introducción*

El término «cultura» ha adquirido significados diferentes de acuerdo con los intereses, el punto de vista y los prejuicios de quienes lo utilizan. No es posible pues delimitarlo de una manera cerrada, estática y homogénea. Es razonable, creemos, aplicarle la metáfora del «bricolaje» que Claude Lévi-Strauss utilizó en relación con las «culturas sencillas». Sin excepción, todas las culturas han sido —y son— entidades heterogéneas y sumamente complejas. Siempre manifiestan un acusado carácter *biocultural* (Antweiler) y actúan como «segunda naturaleza» del ser humano (Gehlen). Desde la antigüedad hasta nuestros días puede hablarse de una ininterrumpida «guerra de culturas» porque cada una de ellas se siente competitivamente débil ante las supuestas o reales agresiones de las otras. Referirse a la cultura implica, se acepte o no, situarse en el ámbito de lo mudable, lo provisional, lo que se encuentra sometido a la contingencia. En relación con la cultura, Luhmann subraya que

> la evolución siempre ha actuado en gran medida de forma autodestructiva. A corto y largo plazo. Poco de lo que ha creado se ha conservado. Casi todas las culturas que han determinado la vida humana han

desparecido.[90]

3.2. *El término «cultura»*

Cicerón fue el primero que se refirió a la *cultura animi*, asumiendo como ideal, siempre provisional y amenazado, los aspectos más relevantes de la *paideia* griega, la cual tenía como objetivo el *cultivo* de la vida humana a semejanza del cultivo de los campos. A pesar de la multiplicidad de significados de este vocablo, «cultura» es siempre «una manera de hablar sobre las identidades colectivas».[91] Y conviene añadir que la cultura ha hecho al hombre sin que fuera necesaria ninguna definición específica de ella. En antropología, es un lugar común afirmar que Edward B. Tylor fue el primero que ofreció una definición mínima de ese término que, para él, era un sinónimo de «civilización». En su influyente libro *Primitive Culture* (1871) señala:

> La Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad.[92]

Positiva y negativamente, la posición de Tylor desencadenó e impulsó en gran medida el debate posterior en torno a este tema. No cabe duda de que una de las aportaciones más importantes fue la de A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, quienes mantenían que las ideas culturales se expresaban y comunicaban mediante símbolos.[93]

> Hay entre filósofos, lingüistas, antropólogos, psicólogos y sociólogos un amplio reconocimiento del hecho de que la existencia de la cultura descansa indispensablemente sobre el desarrollo, en los primeros hombres, de las capacidades de simbolizar, de generalizar y de sustituir imaginativamente.[94]

En la variedad y diferencia de espacios y tiempos, las «estructuras de acogida» han sido los mecanismos que, en el ámbito de las distintas «historias» y culturas de hombres y mujeres concretos, han hecho posible la *traducción* de las estructuras fundamentales del *homo sapiens* a realidades concretas, históricas y biográficas, aptas para afrontar los retos de la vida cotidiana. El hombre es un ser esencialmente cultural, que avanza (o retrocede) por los caminos de la vida mediante una serie de procesos culturales, que son respuestas más o menos apropiadas a los interrogantes y retos que plantea la vida cotidiana (Eric Wolf).

La cultura es el elemento esencial de la naturaleza humana y la fuerza dominante de la historia (Clifford Geertz). Se ha subrayado que el largo proceso de hominización, iniciado hace unos quince millones de años, ha consistido fundamentalmente en el paso de una adecuación *genética* al entorno natural a una adaptación *cultural* en proceso de constante contextualización. Desde una perspectiva biológica, la cultura es el mecanismo que permite al hombre —ser con una extraordinaria plasticidad y artificial por naturaleza (Plessner)— adaptarse al entorno

en el que se halla ubicado.[95]

> Ya desde los albores de la historia humana, grupos locales de gente se han distinguido entre sí por diferencias en el habla, costumbres, creencias y ropaje, cuando se hacía algún uso de este último. Podemos creer, además, que el hombre siempre ha mantenido aquellas diferencias que apartaban su grupo de los otros. Podríamos decir así que, en un sentido, *la humanidad ha tenido siempre conciencia de la cultura.*[96]

A pesar de las enormes diferencias culturales y geográficas, el ser humano de todos los tiempos se encuentra literalmente flotando sobre las realidades físicas que lo rodean. Las peculiaridades de las distintas culturas permiten reconocer las diferencias y contrastes existentes entre las diferentes «visiones del mundo» y los distintos estilos de vida humanos a pesar de los continuos intentos de homogeneización (occidentalización, modernización, globalización, etcétera).[97] Lo que es común a todas las culturas humanas es su carácter *electivo*, con los consiguientes riesgos, perplejidades y dudas que implica cualquier elección.[98] De hecho, el ser humano, lo quiera o no, se ve constreñido a elegir y, aunque lo intente con denuedo, es incapaz de emigrar de una esfera cultural concreta para vivir en un espacio y un tiempo «aculturales».[99] Resulta evidente que las fronteras culturales son inciertas y sujetas constantemente a negociación porque, en el fondo, una cultura es un proceso,

siempre *in fieri*, de demolición y reconstrucción, de negaciones y afirmaciones que, sin cesar, se mueven entre el *mythos* y el *logos*, lo simbólico y lo sígnico.

Aquí se plantea una de las cuestiones antropológicas cuya solución ha sido y continúa siendo muy problemática. Hombres y mujeres de todos los tiempos y áreas geográficas comparten la *misma* disposición estructural, la cual, sin embargo, como lo pone de manifiesto la praxis cotidiana, es vivida, expresada y experimentada de formas muy *diferentes*. *Unidad estructural* y *diversidad cultural*: he ahí una de las paradojas más sorprendentes de cualquier articulación antropológica porque, en un mismo movimiento, se da lo que es *recurrente* en la especie humana y lo que, incesantemente, se encuentra sometido al *cambio*, es decir, a la *historia* (o, mejor, a las «historias»).[100] O, expresándolo de otro modo, lo que es recurrente en el ser humano solo se puede aprehender a través de lo que se encuentra sometido a los imprevisibles vaivenes históricos, culturales y biográficos. Lo que *somos* en cada momento histórico solo es perceptible a través de lo que *representamos culturalmente*. El restauracionista francés Joseph de Maistre escribía (1797): «He visto franceses, italianos, rusos, pero, por lo que se refiere al *hombre*, declaro no haberlo encontrado nunca; si existe, es desconocido para mí».[101]

Las «estructuras de acogida» —y lo mismo puede afirmarse de las restantes expresividades humanas— son inseparables de *la* cultura o, mejor aún, de *una* cultura

concreta, con los límites y posibilidades que le son inherentes. Todas las culturas se constituyen mediante procesos de agregación y exclusión un tanto caóticos y desordenados. Por eso, hace ya muchos años (1920), el antropólogo estadounidense Robert Lowie sugería que toda cultura humana era «cosa de harapos y parches»,[102] para así poner de relieve el carácter de «collage» o «pastiche» de todas las formas culturales, lo cual excluye cualquier forma de veleidad racista que quisiese ver en unas determinadas realizaciones culturales, en contraposición —a menudo violenta— a todas las demás, la pureza primigenia y no contaminada de una determinada cultura o raza.

Inevitablemente, tanto en el pasado como en el presente, referirse a la cultura implica aludir al *mestizaje*, el cual suele ser el producto de la tensión y el conflicto entre un «centro» y las diversas «periferias» a las que se encuentra referido.[103] En el momento cultural actual, de una manera totalmente desconocida hace solo cuarenta o cincuenta años, el cambio y la complejidad han aumentado de modo vertiginoso, contribuyendo a formas de mestizaje cultural con una impronta casi exclusivamente *urbana* que se suceden las unas a las otras con enorme celeridad. Ahora más que nunca resulta posible compararlo con el «tiempo atmosférico»: intervienen en él múltiples factores imprevistos y súbitos, con efectos que no pueden ser previstos por adelantado.[104]

En nuestros días, la realidad social ha adquirido una

inconcreta y difusa fluidez, que afecta a lo que Luhmann designa con la expresión «experiencias primordiales de la diferencia» como son, por ejemplo, los binomios amigo-enemigo, próximo-lejano, propio-impropio, familiar-extraño, presente-ausente, etcétera. La profusión —casi puede hablarse de «explosión»— de perspectivas desde las que se puede observar y evaluar la sociedad actual, está dando lugar a una situación que Jürgen Habermas describía hace ya algún tiempo como una «nueva inestabilidad» *(neue Unübersichtlichkeit)*, que excluye la existencia de un único centro normativo para configurar e interpretar la realidad social.[105] Para expresar plásticamente el carácter indeciso y fluctuante de las sociedades de nuestro tiempo, Zygmunt Bauman se sirve de la expresión «sociedad líquida».[106]

3.2.1. Cultura y simbolización

Teniendo en cuenta que la disposición cultural del ser humano, y no las meras posibilidades de su dotación genética, constituye su verdadera naturaleza, el hombre siempre se encuentra en estado de ebullición, a la búsqueda de un «sitio en el mundo» que sea su hogar familiar; un lugar, por otro lado, inalcanzable, porque su deseo, que siempre lo proyecta más allá de cualquier más allá, nunca deja de abrirse a nuevos horizontes y problematiza lo que ya había adquirido con anterioridad. Afirmar que la cultura es la naturaleza del ser humano equivale a decir que la insatisfacción, síntoma elocuente de la capacidad de alguien que, a partir de su disponibilidad simbólica, puede

imaginar un más allá de cualquier situación dada apriorísticamente como definitiva.[107] Aquí se encuentran las raíces de la *libertad humana*, que es verdadera libertad o, mejor aún, un proceso de liberación que, sin cesar, es una conquista provisional que pueden hacer hombres y mujeres dentro de un mundo marcado por el determinismo, las constricciones de todo tipo y las fijaciones del instinto (incluso del instinto de supervivencia).

Es conveniente subrayar que el hombre, por un lado, pertenece a la naturaleza, sin embargo, por el otro, la supera como *creatura/creatrix*: en eso precisamente consiste la creación de cultura o, mejor aún, de culturas. En esta misma línea, puede afirmarse que la variabilidad histórica del ser humano constituye su «destino radical», de tal manera que el polimorfismo del hombre como ser de cultura, como *Kulturmensch*, ofrece la clave para entender la aparición de los numerosos «absolutos» que, en el trayecto histórico de los humanos, han surgido y, a menudo tiránicamente, lo han acompañado.[108]

En el *proceso de constitución simbólica de la realidad* pueden distinguirse distintos aspectos que permiten establecer los rasgos distintivos del hombre y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto las insuficiencias de la instintividad natural de los humanos para plasmar los procesos históricos de humanización.[109] El ser humano al superar el umbral de la mera instintividad dio un salto de dimensiones incalculables respecto a su anterior situación

en el mundo porque adquirió, entonces como *algo ya predado,* la capacidad de simbolizar: humanización y simbolización son dos realidades coextensivas y coimplicadas como las dos caras de una moneda cuya existencia es espontáneamente hermenéutica.

Las aportaciones de Clifford Geertz a la interpretación de las *formas simbólicas* de la vida humana han tenido una gran repercusión en la antropología de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo si se tienen en cuenta las relaciones que establece Geertz entre sus análisis antropológicos, la filosofía (E. Cassirer, S. Langer, P. Ricoeur, L. Wittgenstein) y la crítica literaria (K. Burke).[110] Para este autor, la cultura es fundamentalmente un sistema simbólico que implica inacabables procesos interpretativos, habida cuenta de que «el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido».[111] Por eso, define la cultura así:

> La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.[112]

Directa o indirectamente, en todas las culturas, la relación entre naturaleza y cultura es un dato antropológicamente insuperable. A menudo se da por supuesto que en el ser humano se mantiene siempre una

tensión constitutiva entre la herencia *endosomática* y la herencia *exosomática*. En este esquema, «naturaleza» se refiere al patrimonio hereditario transmitido por el código genético; «cultura», en cambio, al patrimonio hereditario transmitido por vehículos no genéticos, esto es, por los distintos lenguajes, que si los aprende, están a disposición del ser humano, los cuales, simbólicamente, poseen algo esencial para la existencia y supervivencia del ser humano: la necesidad, mediante el trabajo de la memoria, de hacer presente *lo ausente* pasado y futuro.[113] Este es, individual y colectivamente, una *complexio oppositorum*: una especie viva determinada por una doble herencia, que hace posible la coimplicación —no la simple yuxtaposición— de una lengua natural (el código genético) y distintos lenguajes extrasomáticos (la tradición cultural de cada individuo y grupo humano).

3.3. *Cultura y civilización*

3.3.1. Introducción

En Europa occidental, los renacentistas subrayaron con insistencia la estrecha vinculación entre lenguaje y cultura, de tal manera que, de acuerdo con su opinión, «acción y palabra se conjugaban para establecer la cultura»,[114] porque

> solo a través de la *palabra* accede el hombre a la *realidad*; en muchos casos, llega incluso a constituirla como tal. [...] Para el humanismo, el papel único del hombre, mediante el cual confiere significado y valor a toda la realidad, la diferencia distintiva de la

cultura moderna, reside en el poder creativo del lenguaje.[115]

La evolución semántica del término «cultura», aunque se produjo en el marco de la lengua francesa durante el Siglo de las Luces, más tarde fue adoptada por todas las otras lenguas europeas.[116] Eso no significa que «cultura» como derivado del latín *cultura* no fuera un término conocido, al menos, desde el siglo XIII. Entonces «cultura» designaba una parcela del suelo cultivado en oposición al resto del territorio considerado como «inculto» o «salvaje». Sin embargo, a finales del siglo XV, «cultura» ya no significaba primariamente un *estado* (la tierra cultivada), sino una *acción* (el hecho de cultivar la tierra).

Hacia mediados del siglo XVI, el vocablo se utiliza en sentido figurado para designar, por ejemplo, la «cultura de una determinada facultad humana» junto con el trabajo invertido en ella para desarrollarla.[117] No será hasta el siglo XVIII que se impondrá plenamente el uso de «cultura» en sentido figurado y refleXIVo: indicará aquella esfera específica del hombre, que reúne en un todo armónico «ilustración», «crítica» y «progreso».

En 1718, se incluye por primera vez este término en el *Dictionnaire de l'Académie Française*. Sin embargo, solía ir acompañado de un complemento o de un objeto: por ejemplo, «cultura de las artes», «cultura de las ciencias», «cultura de las letras», para precisar así la «cosa cultivada».[118] Poco a poco, el término se libera de sus complementos y empieza a utilizarse para designar la

«formación», la «educación del espíritu». Al mismo tiempo se observa un movimiento en sentido contrario al anterior: se pasa de la cultura como *acción* (la acción de instruir y educar) a la cultura como *estado* (situación del espíritu cultivado por la instrucción, estado del individuo que posee «cultura»).

En la segunda mitad del siglo XVIII se consolida un nuevo concepto de cultura. Hasta aquel momento se había entendido por cultura casi exclusivamente «la costumbre de…». Progresivamente, la cultura se convertirá en un ámbito autónomo que se diferencia de la naturaleza y se desarrolla bajo las condiciones propias de cada territorio, lengua o costumbres siguiendo a menudo procesos lógicos concretos. La edición del parisino *Dictionnaire de l'Académie* de 1798 consagra definitivamente este uso del vocablo. En el siglo XVIII, el término «cultura» ya se utiliza en singular para poner de manifiesto el *universalismo* proclamado por los *philosophes*: la «cultura» en abstracto es lo que es propio del Hombre al margen de las distinciones de pueblos, clases sociales y religiones. Como hijo de la Ilustración, este término es parte indisociable de la ideología del *progreso*, que procede directamente de la instrucción, es decir, de la cultura.

3.3.2. La ambigüedad de los términos

Inicialmente, «cultura» y «civilización» (en sus orígenes, también usado en singular) son casi sinónimos.[119] El primero parece indicar más bien el progreso moral de los individuos, mientras que

«civilización» subraya el progreso colectivo de los grupos humanos, sobre todo en términos materiales y económicos.[120] Esta última noción es comprendida como un proceso de mejoramiento de las instituciones, la legislación y los procesos pedagógicos de la sociedad con el concurso más o menos directo del mismo Estado. El vocablo «civilización» designaba, al menos en los inicios, el alcance que se atribuía a la acción del verbo «civilizar»: convertir en civil un proceso que antes se había instruido como criminal.[121] En 1954, el lingüista francés Émile Benveniste hizo notar que la primera constancia del uso del sustantivo *civilisation* data de 1757 por parte del fisiócrata Honoré G. Mirabeau (1749-1791), que lo utilizaba en el sentido de *policé* (orden político).[122] Con posterioridad, «civilisation» designará el estado de la sociedad civilizada y regulada mediante códigos jurídicos y deontológicos.[123] Según Lucien Febvre, no fue hasta 1819 cuando se introdujo el plural *civilisations.*[124] Con gran perspicacia Octavio Paz ha hecho notar que

> a partir del siglo XVI aparece un nuevo término, definido por primera vez por Erasmo de Rótterdam en un pequeño tratado: *De civilitate morum puerilium.* Pronto hubo una *civilité* francesa, una *civiltà* italiana, una *civility* inglesa y hasta una *Zivilität* alemana. Norbert Elias no menciona ninguna *civilidad* española, a pesar de que el vocablo aparece ya en Nebrija. La razón, me parece, es clara: la palabra no fue de uso común. El *Diccionario de*

> *Autoridades* señala que la palabra tiene dos sentidos: sociabilidad, urbanidad, policía y también miseria, mezquindad, ruindad. Esta última acepción era la más popular. Al referirse a la voz *civil*, el mismo *Diccionario* aclara que, aunque en su recto significado «vale por urbano, cortés, político [...] en este sentido no tiene uso y solamente se dice de lo que es desestimable, mezquino, ruin y de baja condición». [...] Así, *civilidad* tuvo en España y sus dominios, hasta el siglo XVIII, un sentido peyorativo contrario al del resto de Europa.[125]

A partir de mediados del siglo XVIII, se intenta, por parte de los ilustrados, incrementar la civilidad de las sociedades mejorando su legislación civil; el poder público, basado hasta entonces en el uso indiscriminado y abusivo de la fuerza, se pone directamente en cuestión y se aboga por su limitación y regulación legal.[126] De acuerdo con el parecer de una gran mayoría de ilustrados, el proceso civilizador, acompañado por un ininterrumpido mejoramiento cualitativo de la humanidad, debía extenderse a todos los pueblos, culturas y países, empezando por Europa que, según su opinión, constituía el centro y el paradigma del saber, las artes y la moralidad. Según Fernand Braudel, desde su nacimiento, el término «civilización designa un ideal profano de progreso intelectual, técnico, moral, social. La civilización es las "luces"».[127]

A pesar de numerosas controversias que posteriormente

se desencadenaron alrededor de estos dos términos, considerados incompatibles y excluyentes, no cabe duda de que, en el mismo momento en que aparecieron, e incluso durante el siglo XVIII, ambos aludían al camino histórico y progresivo de la humanidad, que había recorrido una trayectoria desde un estadio «acultural», casi animal y tosco, hasta el de las sofisticadas sociedades modernas, con el cultivo de las artes y la industria, la asimilación de los valores de la civilización y el libre uso de la razón en todos los asuntos humanos.[128]

En el siglo XVIII, el uso cada vez más frecuente de los términos «cultura» y «civilización» muestra un cambio copernicano en la ideología occidental: se abre paso con fuerza una comprensión con pretensiones desacralizadoras (secularizadoras) de la historia humana y de los objetivos propios de la presencia del ser humano en el mundo. Como consecuencia de este nuevo estado de cosas, las ideas optimistas sobre el progreso humano, material y moral al mismo tiempo, se encuentran incluidas en las nociones de cultura y civilización, que actúan como sustitutivos de la esperanza religiosa, que antaño se había depositado en un más allá supramundano. De hecho, la idea de «progreso» se convierte en el equivalente funcional de lo que con anterioridad se designaba con la expresión «Providencia de Dios».

El hombre se sitúa en el centro de la reflexión filosófica, y, en este sentido, no puede sorprender que Diderot, en 1755, en el artículo «Encyclopédie» de la *Encyclopédie*

Française, abogue por la creación de una «science de l'homme», que sea capaz de plantear y resolver los interrogantes fundacionales del ser humano en su complejo y enigmático trayecto biográfico. En 1787, Alexandre de Chavannes crea el neologismo «ethnologie», definido como la disciplina que estudia la «histoire du progrès des peuples vers la civilisation».[129] Especialmente en Francia durante el siglo XIX, el término «civilización» se asociará cada vez más a la noción de identidad nacional y modo de vida con un deje de superioridad sobre los otros pueblos europeos como, por ejemplo, en la expresión «civilisation française».[130]

3.3.2.1. *La gran controversia*

En este contexto no podemos analizar a fondo la polémica que en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX se desencadenó entre los investigadores franceses y alemanes a raíz del alcance otorgado, respectivamente, a los términos *civilisation* y *Kultur*; polémica, «querelle de mots» (Braudel), que sirvió para que se manifestasen las incompatibilidades nacionales (o, quizá mejor, nacionalistas) entre estos dos pueblos y los intereses de todo tipo que se debatían bajo las engañosas apariencias de una simple «cuestión bizantina».[131] De hecho, hacia 1850, decae paulatinamente el uso de los términos «cultura» y «civilización» en singular y se impone el plural de ambos términos:

> Civilizaciones o culturas en plural: es la renuncia implícita a una civilización que se definía como un

> ideal o, más bien, como el ideal; es, por lo menos en parte, negligir las cualidades universales, sociales, morales, intelectuales que implicaba la palabra en su nacimiento.[132]

En el siglo XIX, con posterioridad a la Revolución francesa, los criterios morales y las condiciones de vida de los europeos experimentaron un vuelco muy notable respecto a los del XVIII. Además, las consecuencias de la Revolución industrial y la emergente sociedad de masas imponen una visión escéptica y, a menudo, sumamente pesimista de la sociedad (Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, etcétera). El individuo (Kierke-gaard) y la subjetividad estética se convierten en las categorías de referencia. La cultura ya no se comprende en el marco de una historia optimista y encaminada a la reconciliación del ser humano, sino como síntoma de su ruptura interna, que es consecuencia inevitable de las fatalidades históricas y sobre todo de sus deficiencias más que morales, estructurales. Esta comprensión pesimista de la cultura está acompañada de dos fenómenos colaterales: el *historicismo* y la *filosofía de la vida*.

Louis Dumont ha señalado que en Alemania, durante las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX, en especial a partir de 1871 (*Gründungzeit* del segundo *Reich* alemán), se consideraba que la *civilisation* era algo propio de los occidentales, que se oponía a la *Kultur*, que era la cosmovisión de los alemanes. En cambio, la de la civilización (franceses e ingleses) consistía sobre todo en el

progreso burgués, económico y materialista. Los alemanes creían que, a partir de su *Kultur*, eran los depositarios exclusivos de genuinos valores espirituales, completamente ajenos a cualquier veleidad crematística.[133] Humboldt, por ejemplo, entendía por civilización una formación meramente exterior y mecánica, mientras que la cultura era el exponente de la solidez y honorabilidad de una personalidad ética autónoma y embelesada por los «placeres espirituales».

Para los pensadores alemanes de aquellos años, «cultura» expresaba la plenitud de lo orgánico y las distintas vinculaciones espirituales que implicaba se refería a los «fenómenos del alma»; la «civilización», por el contrario, se centraba en la disolución de lo espiritual, con constantes referencias a lo económico y a los «placeres de la carne».[134] Louis Dumont indica que en

> la tradición francesa, marcada por las Luces y la Revolución francesa, surge la novela de crítica social, mientras que en la tradición alemana, marcada por Lutero y el pietismo, se desarrolla la novela de formación *(Bildungsroman)*.[135]

Personalidades tan conocidas como Ferdinand Tönnies, Alfred Weber u Oswald Spengler se mostraron apasionados reivindicadores de la *Kultur* alemana contra la *civilisation* francesa.

> El portador y la instancia de la cultura entendida de esta manera [es decir, de acuerdo con el pensamiento reaccionario alemán] es el *espíritu (Geist)*. Este se

> separa —o cree separarse— del barullo de la ciega lucha por la existencia y señorea sobre el reino del mundo verdadero, que abarca el núcleo esencial del hombre y de la historia. «Cultura» se convierte en la cifra de la esfera de la interioridad, de lo que *no* es político, de lo que es sublime (*Erhaben*)».[136]

Irónicamente, Adam Kuper afirma: «[En Alemania] se invocaba la cultura cuando se hizo necesario explicar por qué la gente se aferraba a metas irracionales y a estrategias autodestructivas».[137] Para Alfred Weber, hermano de Max Weber, la cultura representaba el mundo autosuficiente del arte y la religión, que carecía de finalidades externas, políticas, racionales o crematísticas, y se oponía al mundo de los intereses, de los negocios y del éxito personal, comprendido casi siempre en términos dinerarios.[138] Por su parte, Carl-Friedrich Geyer ha subrayado que

> este par de términos opuestos [*Kultur* y *Zivilisation*] describe una tensa relación, la cual político-ideológicamente puede ser considerada como la pareja que hace juego con aquel «camino especial» *(Sonderweg)* de los alemanes, cuyo resultado concreto fue el distanciamiento de los alemanes respecto a Occidente, incluyendo en él también un supuesto racionalismo «no alemán». A la esfera civilizadora de la profanidad, la eficiencia y la utilidad, se contrapone la «cultura» como el ámbito de las conquistas y realizaciones más elevadas, dedicado a lo que es «verdadero, bueno y bello», más allá del

dominio de la naturaleza y de la lucha política cotidiana.[139]

En sus reflexiones juveniles, consideradas por Wolf Lepenies como un rotundo «manifiesto de la contrailustración»,[140] Thomas Mann (1875-1955), especialmente en sus *Betrachtungen eines Unpolitischen (Consideraciones de un apolítico)* (1918), señala que la *Kultur* era el síntoma que evidenciaba una vida interior consistente y una sublime elevación del espíritu, las cuales implicaban el menosprecio del utilitarismo político como algo indigno del *Geist* («espíritu») alemán y completamente ajeno a él.[141]

En sus *Consideraciones*, Thomas Mann está convencido de que no era posible la configuración de un Estado auténticamente alemán a partir de los principios de la Ilustración (democracia), porque estos principios, antes o después, provocarían la destrucción de la cultura (estado poético) a causa de la afirmación indiscriminada de la civilización (estado político, industrial y económico). En aquellos años, el novelista alemán apuesta por una ética personal, elitista, decididamente no social, y acepta el Estado autoritario como única forma adecuada de gobierno para Alemania.[142]

Según la opinión de Thomas Mann, Alemania, como consecuencia de su especificidad existencial *(Sonderweg)*, era la única alternativa viable y honorable para Occidente, llegando a afirmar que la búsqueda de la felicidad era un «invento extranjero» que se oponía al sentido del deber de

los alemanes (de hecho, de los prusianos). Por eso cree que es indiscutible que la cultura debe oponerse a la civilización, el alma a la sociedad, el arte a la literatura y la música a la política. En consecuencia, para Thomas Mann, en aquellos años,

> el alemán se convierte en el hombre modelo y el pueblo alemán se vuelve nación ejemplar, porque aquí hombre y pueblo son seres no solo sociales sino también metafísicos. […] Mann presenta el Estado autoritario de cuño alemán como modelo ante las democracias occidentales, en las que el Estado sacrifica cada vez más su carácter metafísico y se hace poco a poco más parecido a la sociedad.[143]

Años más tarde, el novelista abandonó completamente este ideario, se acercó a los puntos de vista políticos y sociales de su hermano Heinrich y adoptó ideas mucho más progresistas sociales y democráticas, casi socialistas, las de los llamados «republicanos de la razón» *(Vernunftrepublikaner)*, con un apoyo sin reticencias —lo que no era poco en aquellos tiempos borrascosos— a la República de Weimar.[144]

> [En aquel tiempo], me decía a mí mismo [Thomas Mann] que la misma civilización no solo era en ella misma algo espiritual, sino que era el mismo espíritu, pero el espíritu en el sentido de la razón, de las costumbres disciplinadas, de la duda, de las Luces y, finalmente, de la disgregación, mientras que la cultura, por el contrario, representaba el principio

> artístico organizador y constructor, que manifiesta y transfigura la vida.[145]

A partir de ahí resulta explicable la mayoría de las formulaciones y prácticas racistas que sobre todo, pero no exclusivamente, desde la cosmovisión de la *Politische Romantik* y de la «revolución conservadora» se desarrollaron en Alemania a partir de 1871 bajo el dictado de Bismarck. Ernst H. Gombrich ha detectado, tanto por la «derecha» como por la «izquierda», la intervención de la larga mano de Hegel en la teoría y la praxis de sus seguidores del segundo tercio del siglo XIX a raíz de la polémica en torno a la oposición beligerante entre «cultura» y «civilización».[146] Norbert Elias (1897-1990), discípulo de Karl Mannheim y Alfred Weber, después de haber reconocido las dificultades que comportaba la clarificación del concepto «civilización», porque en las distintas naciones europeas significaba cosas distintas, afirma que, desde el principio,

> este concepto ha expresado la autoconciencia de Occidente. También se podría decir: la conciencia nacional. Resume lo que distingue a la sociedad occidental de estos dos o tres últimos siglos de las sociedades primitivas o de las sociedades contemporáneas «más primitivas». Con su ayuda, la sociedad occidental averigua la caracterización de lo que la constituye como tal y se muestra orgullosa de ello: la situación de su técnica, sus formas de cortesía, el progreso de sus conocimientos científicos

o de su visión del mundo y muchas otras cosas.[147]

Por su parte, György Lukács, en la Alemania de las postrimerías del siglo XIX y las primeras décadas del XX, se inclinaba a ver en la contraposición de «cultura» y «civilización» el reflejo del profundo malestar que experimentaban muchos intelectuales burgueses alemanes a causa de un desarrollo económico, unilateral, «materialista» y alejado de los valores tradicionales.[148] Este desarrollo, basado de manera incondicional en lo económico, confería por contraste a la «cultura» la falsa apariencia de ser una instancia «espiritual» que salvaría al pueblo alemán de las fechorías de la civilización técnica y sin espíritu que imperaba en las democracias de Occidente.[149] Como consecuencia de este estado de cosas, en Alemania se constituyó ideológicamente un nuevo campo semántico del término cultura, confiriéndole unos rasgos románticos y anticapitalistas, subjetivistas e irracionales.[150]

En la Europa Central, la *Kultur* se encontraba estrechamente vinculada con el término «vida» *(Leben)* que, a partir de 1795, había sustituido, poco a poco, al término «naturaleza». En relación con este hecho, Lepenies escribe que, «en Alemania, en la invocación a la vida se encarnaba una crítica al racionalismo, que se dirigía a las ideas medulares de la Ilustración francesa».[151] El vitalismo germánico, concretado sobre todo en la *Kultur*, desembocó en las numerosas corrientes y tendencias de la

Lebensphilosophie,[152] que se presentaba como una serie de «vivencias apolíticas», desvinculadas de cualquier contexto social, partidista y económico. A finales siglo XIX y los primeros años del XX alcanzó una enorme difusión en aquel país. Pocos años después, a partir de 1933, con la conquista del poder por el nacionalsocialismo, se evidenciaron las desastrosas consecuencias de la *Weltanschauung* alemana para el conjunto de la población no solo europea, sino del mundo entero.[153] De hecho, la decisiva coimplicación de la «cultura» *(Kultur)* y de la «vida» *(Leben)* en el imaginario colectivo alemán impulsó «un cambio irracionalista de interpretación de los contenidos de la tradición, marcados por la razón, en la filosofía».[154]

Puede ayudar a comprender esta situación el hecho que Jules Michelet *(Historia de la Revolución francesa)* pusiera de relieve que, a partir de 1795, tuvo lugar una dramática transformación del vocabulario político: «"Vida" reemplaza a "naturaleza", que se convierte en el concepto clave de una nueva época».[155] En Alemania, la invocación a la «vida», a menudo rodeada de una peligrosa aureola de pseudomisticismo, se transformará en una crítica al racionalismo empobrecedor y sin altura, que se atribuía a la Ilustración francesa, porque un gran número de intelectuales alemanes, entre los que se encontraba el Thomas Mann de la primera época, mantenían la opinión de que no se alcanza a saber lo que no se puede vivir y experimentar.[156]

A menudo se ha dado por supuesto que el *Sonderweg* alemán fundamentado en la *Kultur* no tuvo ningún paralelismo en otros países europeos. Sin embargo, en el mundo inglés, evidentemente a partir de la idiosincrasia británica, también irrumpió en la escena intelectual y política la contraposición entre cultura y civilización. Algunos poetas románticos ingleses (Blake, Wordsworth, Shelley, Keats) formularon un discurso sobre la cultura que venía a ser una reacción contra la Revolución industrial. Así, por ejemplo, Matthew Arnold (*Culture and Anarchy*, 1869) y sus numerosos seguidores creían que la cultura estaba gravemente amenazada por la civilización industrial, por un lado, y por la cultura de masas, por otro.[157] Escritores como Ruskin, Morris, Thoreau, Emerson y D. H. Lawrence habían cerrado los ojos a la realidad social de su tiempo, «eran demoledores de máquinas por ignorancia y se negaban a reconocer que la esperanza de los pobres estaba solo en el progreso implacable de la industrialización».[158] Coleridge y Carlyle proclamaban que la civilización era el equivalente de un materialismo degradante, que convertía a los seres humanos en esclavos de las máquinas. Por eso distinguían tajantemente entre «cultivo del espíritu» y «civilización».[159]

Además de la oposición entre cultura y civilización tuvieron vigencia otras oposiciones como la de Ferdinand Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad, agrupación),[160] y sobre todo por parte de los

artistas, la oposición entre «poesía» y «literatura». Creían que entre el literato y el poeta existía un abismo insalvable, ya que, de acuerdo con uno de los máximos representantes del círculo de Stefan George, Friedrich Gundolf, «la literatura [novela] pertenecía a la sociedad, y la poesía, en cambio, pertenecía a la naturaleza y la vida».[161] El mismo Thomas Mann, en su primera etapa, estaba convencido de que Alemania, en oposición a la Francia republicana y laica, era un «país no literario» que, sobre todo a raíz de la Primera Guerra Mundial, «se había retirado del Occidente romano de Europa, siempre marcado por la literatura y que, desde la Revolución francesa, se disponía, fortalecido, a aburguesar el resto de Europa, y eso quería decir precisamente: literalizarlo».[162] Para Mann, la «literalización» designaba la escritura (novela) de los literatos de la civilización, que expresaban así la forma de ser y actuar del europeo occidental, pero de ninguna manera las del auténtico escritor alemán, quien «no puede ser literato, y si lo es, entonces se expatría a sí mismo por ello, se vuelve "francés, francés clásico, francés de la Revolución" (Mann)».[163]

El escritor auténticamente alemán en ningún caso podía transformarse en «un literato de la civilización (como lo había hecho su hermano Heinrich), es decir, en un racionalista, demócrata, revolucionario y novelista», ya que entonces se convertía en «una especie de francés *honoris causa*».[164] Con contundencia afirma que «el imperialismo de la civilización es la forma última de la idea

romana de unificación contra la cual "protesta" Alemania [en la Primera Guerra Mundial]».[165] En el fondo, en sus *Consideraciones*, Thomas Mann se hace eco de la tradicional confrontación que, al menos desde los días de Lutero, enfrentaba rudamente Roma y Germania.[166] El novelista refiere que, en una nota entre los papeles de Nietzsche, «se encontró una definición increíblemente intuitiva de la ópera los *Maestros Cantores* [de Richard Wagner]. La misma reza: "*Maestros Cantores* —el opuesto a la civilización, lo alemán contra lo francés"».[167] Mann considera que el apunte de Nietzsche es «invalorable», «cegador brillo del relámpago», «genial», «genial contraposición entre germanismo y civilización».

3.3.3. Conclusión

Estas maneras opuestas de «construir la realidad» mediante *Kultur* y *civilisation* se resolverían finalmente en los sangrientos conflictos bélicos que, a partir de la guerra francoprusiana (1870-1871), pasando por la Primera Guerra Mundial (1914-1918) hasta llegar a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), han conmocionado hasta las raíces a los pueblos de Europa.[168] En las ciencias humanas actuales no parece que la contraposición beligerante entre «civilización», como realidad basada en la razón y expresión de lo que es común a toda la humanidad, y «cultura», como lo que es distintivo, propio e intransferible de un pueblo concreto, tenga muchos seguidores ni en Francia ni tampoco en Alemania.[169]

Casi unánimemente se reconoce que todas las

expresiones del ser humano, sea cual sea el ámbito geo-histórico en el que se manifiesten, poseen elementos *materiales* (civilización) y elementos *espirituales* (cultura), sin que sea posible establecer una tajante división entre ellos, sobre todo si se tiene en cuenta que la tradición occidental considera que el ser humano es un *espíritu encarnado*;[170] y, mucho menos aún, es posible que, con una intencionalidad racista, puedan atribuirse a un pueblo determinado unas cualidades intelectuales y espirituales superiores, que se niegan totalmente en los otros pueblos.[171] En la actualidad, estos dos términos suelen utilizarse casi como sinónimos, siendo el uso que de ellos hace cada autor una cuestión de preferencias personales, meramente funcional, sin excesivas cargas ideológicas y, mucho menos aún, sin aquellos trasfondos pasionales que hace un siglo enturbiaron el diálogo entre los especialistas europeos y que, finalmente, condujeron a sangrientas confrontaciones bélicas.[172]

Sea cual sea el alcance y el sentido que se otorguen al término «cultura», esta, en primer lugar, indica siempre una configuración de la realidad que no ha sido directa ni espontáneamente producida por la naturaleza, sino que se mantiene a distancia de ella. Un segundo elemento que interviene con gran eficacia es que en este concepto siempre se encuentra implicada la actividad concreta y cotidiana del ser humano: «Tanto el proceso práxico como sus productos de cualquier tipo constituyen lo que nombramos *cultura*».[173] Finalmente, una cultura no se

limita a ser un conjunto indiferenciado de productos o de artefactos amontonados sin orden ni concierto, sino que contiene una cierta coherencia orgánica de sus elementos con el propósito de proporcionar (otra cosa muy diferente es si lo consigue) orientación a sus miembros para plantear cuestiones candentes, formular respuestas a los retos que se presentan en la vida cotidiana y configurar algún tipo de prospección de un futuro que siempre se encontrará en una cierta «continuidad-discontinuidad» con el pasado y el presente del grupo.[174]

Toda cultura humana intenta ser una *formalización totalizadora* que consta de dimensiones y elementos muy distintos, y a menudo dispersos, que no siempre son compatibles entre sí.[175] La formalización totalizadora de las culturas concretas proporciona un cierto equilibrio para que el hombre pueda sobrevivir y hacer frente a los imprevisibles embates de la contingencia: un equilibrio, hay que añadir, siempre inestable, que ha de someterse a continuas revisiones y contextualizaciones a causa de los cambios, mutaciones, irrupción súbita de nuevos elementos, cambios en la visión del mundo, etcétera.[176]

3.4. *Cultura y poder*

Sobre todo en el ámbito de la ciudad, el poder humano —su conquista y su ejercicio— es impensable e impracticable sin el concurso de una serie de elementos artificiales que son propios de cada cultura concreta.[177] El poder humano no es una simple reproducción o imitación de las intervenciones de las «fuerzas de la naturaleza», sino

que en él se muestra operativo un «plus» cultural (artificial) que, en cada aquí y ahora, corresponde exactamente a la diferencia cualitativa que introduce en la existencia humana la *transanimalidad* —para utilizar el lenguaje de Hans Jonas— o la insuficiencia del instinto.[178] Se trata de una problemática de gran complejidad teórica y práctica que, por encima de todo, se ha visto históricamente lastrada por innumerables abusos e inconsecuencias de todo tipo. En los más diferentes ámbitos geográficos e históricos, con formas y figuras muy diferentes, las formas de poder se manifiestan como «fuerzas opresivas de la cultura», como gendarmes del poder constituido.[179]

Muchos aspectos de las culturas concretas se encuentran fuertemente vinculados a la conquista y el ejercicio del poder. Eric R. Wolf,[180] siguiendo algunos análisis de Pierre Bourdieu, que adoptó el concepto de *habitus* elaborado a comienzos del siglo XX por Marcel Mauss (1872-1950), ha señalado que los grupos sociales adquieren determinados *hábitos* que, en el espacio y en el tiempo, se convierten en «disposiciones duraderas y transportables», impuestas a la fuerza por medio de distintos condicionamientos que el poder impone (o intenta imponer) a sus súbditos.[181] Valiéndose de aparatos represores (como los «lavados de cerebro», el uso perverso de la propaganda, etcétera) y de controles minuciosos, el *establishment* llega a desnaturalizar completamente las costumbres sociales y a instituir la perversión y la delación

como «clima natural» de la vida pública.[182]

Es conveniente recordar que, con frecuencia, las determinaciones y disposiciones (hábitos) inciden directamente, casi siempre de forma inconsciente, en los esquemas cognitivos de los individuos, pero que permiten que el orden social vigente llegue a imponerse al conjunto de la población «con todas las apariencias de una necesidad objetiva».[183] Así es como las distintas determinaciones, disposiciones e imposiciones culturales de carácter jurídico, religioso o político que son emitidas por los centros de poder siempre se concretan mediante un «cuerpo simbólico», que facilita la orientación, configuración y manipulación de los diferentes aspectos de la vida cotidiana. La historia de la primera mitad del siglo XX muestra con claridad meridiana que de esta manera el poder puede, a menudo con una etiqueta de legalidad, servirse de los instrumentos de dominación más inhumanos y destructores.[184] Importa tener en cuenta que

> los signos que asumen la función de intérpretes tienen un papel especial en el ejercicio del poder, porque la capacidad de asignar una significación cultural a los signos constituye un aspecto importante de la dominación. El poder, entonces, puede determinar («regular») las interpretaciones que, según los casos, deben ser admitidas, enfatizadas o eliminadas.[185]

Desde diferentes puntos de vista, puede observarse que en las culturas humanas las retóricas adosadas al ejercicio

del poder han hecho posible, para hablar como Michel de Certeau, la «producción del tiempo» y la «producción del espacio», es decir, la construcción de la espaciotemporalidad humana en la que se tendría que articular culturalmente la convivencia humana por mediación de las «estructuras de acogida» (familia, ciudad, religión y medios de comunicación).[186] Por regla general en el marco urbano, las transmisiones específicas de cada una de ellas hacen posible que hombres y mujeres, positiva y negativamente, puedan edificar —*empalabrar*— espacios y tiempos *humanos*, *culturalizados*, los cuales siempre poseerán, sin embargo, la marca distintiva de la presencia de lo humano en el mundo: la *ambigüedad*.

En un gran número de culturas humanas, en el ámbito religioso, político y económico, los individuos que disponen del poder de decisión se erigen en *intérpretes* exclusivos de los símbolos y de los textos canónicos (jurídicos, religiosos, morales). Establecen imperativamente el sentido de las palabras, la orientación de la acción humana e incluso el marco apropiado para la expresión de los sentimientos. De esta manera, en un determinado espacio y tiempo social y psicológico, tienen en sus manos la dominación material y espiritual, social y psicológica, de los miembros del grupo. Disponen —se arrogan— de la potestad de construir una espaciotemporalidad simbólica acorde con sus intereses y de determinar *decisionísticamente* en ella el sentido y alcance del bien y del mal. En algunos casos incluso el tiempo y el espacio de los poderosos de turno se presentan y defienden

interesadamente como *naturales*, como directamente «legibles» en las mismas estructuras del cosmos. En *La República* de Platón ya se manifiesta con claridad la necesidad de la caverna y de la «noble mentira» para hacer creer a los ciudadanos que su comunidad y sus jerarquías son «naturales», «desinteresadas», y no unos simples productos artificiales nacidos en el espacio y el tiempo sublunares.[187]

En este contexto, sería oportuno que, en relación con la articulación cultural del poder en la ciudad, aludiéramos a una de las concreciones literarias más lúcidas y penetrantes que de él se han hecho en la cultura occidental moderna. Nos referimos a la obra de Franz Kafka, para quien, como subraya Elias Canetti, el poder *(potestas)*, que siempre posee una intrínseca y perversa *capacidad humilladora*, se ha convertido en uno de los fenómenos más terroríficos y deshumanizadores de la vida cotidiana de nuestros días. El escritor checo es «uno de los mayores expertos de todos los escritores en la materia del poder; lo ha vivido y configurado en cada uno de sus aspectos».[188] Kafka poseía una especial sensibilidad para percibir la capacidad desestructurante del poder. Veía en él el origen de la despiadada y humillante subversión de las relaciones que configuran la vida cotidiana de individuos y colectividades (vida familiar y laboral, todo tipo de relaciones, el ámbito de la justicia, del trabajo y de la industria).

Teniendo en cuenta la circunstancia de que Kafka

> teme el poder en cualquiera de sus manifestaciones, teniendo en cuenta la circunstancia de que el auténtico objetivo de su vida consiste en sustraerse al poder en cualquiera de sus formas, lo presiente, lo reconoce, lo señala o lo configura en todos aquellos casos en que otras personas lo aceptarían como algo natural.[189]

En la historia reciente de la cultura occidental —es paradigmático el caso del nacionalsocialismo, del comunismo soviético y de algunas versiones asiáticas del marxismo—, los «constructores de infiernos» y los perversos retóricos que se servían del «lenguaje de las tinieblas» y de las «gramáticas de lo inhumano» (G. Steiner), se han servido «racionalmente» del poder que les ofrecían los desarrollos modernos de la «tecnoeconomía». De esta manera pretendían recobrar, según decían, la auténtica ordenación natural de la existencia humana, que tenía como modelo insuperable aquella «raza» (germánica) que no había experimentado (o lo había experimentado en menor medida) las degradaciones impuestas por el artificiosidad genética, cultural, social, religiosa y política.

El hecho de que en pleno siglo XX hayan sido posibles atentados mortales a la dignidad humana es uno de los grandes interrogantes que debería resolver nuestra cultura si, en un futuro más o menos próximo, no quiere volver a repetir la trágica historia del siglo XX. Nos parece que la hipótesis de Zygmunt Bauman para explicar las verdaderas dimensiones de la *Shoah* es convincente. En efecto, no se

desencadenó, como a menudo se afirma, a partir de unos factores ajenos (excitación de las masas, envidia, miedo, odios ancestrales entre pueblos a menudo interesadamente fomentados, etcétera), sino que el mismo «proceso civilizador» occidental fue el causante directo de esta situación terrorífica. ¿Por qué?:

> El proceso civilizador [occidental] es, entre otras cosas, un proceso por el cual se despoja de todo cálculo moral la utilización y despliegue de la violencia y se liberan las aspiraciones de racionalidad de la interferencia de las normas éticas o de las inhibiciones morales.[190]

3.5. *Cultura y burocracia*

A pesar de que, en términos generales, la burocracia tiene muy mala prensa y que, en el mejor de los casos, se la considera como un mal menor, no es exagerado afirmar que ha sido —y sobre todo todavía es— un factor decisivo en la consolidación de la ciudad (y de los imperios). Es una obviedad afirmar que

> tanto la producción tecnológica como la burocracia son fenómenos clave de la modernidad. Existe, sin embargo, una importante diferencia entre ellas. La burocracia, a diferencia de la tecnología, *no* es intrínseca a un fin determinado. […] Una diferencia capital entre la producción tecnológica y la burocracia radica en la *arbitrariedad* con que los procesos burocráticos se superponen a tal o cual sector de la vida social.[191]

> Históricamente ha sido una institución social que casi siempre ha poseído un ámbito de actuación *urbano* o, por lo menos, tendencialmente urbano. En todas las épocas históricas, pero sobre todo en la modernidad, el fenómeno burocrático se ha mantenido en estrecha relación con la *vigilancia*.[192] De hecho, toda burocratización pretende establecer (algo muy diferente es si de verdad lo consigue) un sistema de *control exhaustivo* de todos los aspectos de la actividad material y mental del ser humano. Siguiendo a Alain Touraine, entendemos que es burocrático un sistema cultural (artificial) de organización en el que los estatus y roles, los derechos y deberes, las condiciones de acceso a los puestos de trabajo, los controles y sanciones, se encuentran definidos en función de la situación del ser humano en un entramado jerárquico y, en consecuencia, por una cierta delegación de autoridad. De estas dos condiciones se desprende una tercera: en el seno de una determinada sociedad, las decisiones fundamentales no suelen ser tomadas dentro de la organización burocrática porque, en realidad, esta es solo un sistema, a menudo ciego y pasivo, de transmisión y ejecución mecánicas.

A pesar de la conocida implantación de formas de gestión burocrática en los grandes imperios de la antigüedad (China, Egipto, Imperio romano, Bizancio),[193] a partir del siglo XIX este tema adquirió un renovado

interés por parte de los estudiosos sobre todo en relación con la crítica del Estado que llevó a cabo Karl Marx[194] y, a comienzos del siglo XX, en los análisis de Max Weber de las formas de administración que han operado en los diferentes tipos de sociedad.[195]

> En las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del siglo XX, tiene lugar un proceso acelerado de burocratización que parece afectar a todos los aspectos de la vida social e individual. Este proceso es especialmente visible en Centroeuropa donde se superpone a una burocracia ya fuerte y consolidada. [...] Tanto la monarquía guillermina [de Alemania] como la doble monarquía del Danubio [Austria-Hungría] basaban su poder en la centralización administrativa y en la jerarquía funcionarial. [...] Entonces, el análisis de los efectos de la burocratización se convierte en un tema central de historiadores, sociólogos, politólogos y literatos.[196]

El proceso de burocratización que se impuso en las postrimerías del siglo XIX fue el producto de cuatro factores conjugados, que se reforzaron mutuamente entre sí: 1) la «taylorización» y la organización del trabajo en las empresas de tipo capitalista, acompañada de poderosas concentraciones empresariales con la consiguiente formación de grandes agrupaciones *(trusts)* productivas; 2) el desarrollo incesante de la legislación social, que provocó un aumento de la burocracia dedicada a la administración

y la vigilancia de las nuevas realidades sociales; 3) el crecimiento del intervencionismo estatal en la economía, que se concretó a menudo en la nacionalización de algunos sectores clave como los ferrocarriles y los carburantes; 4) el desarrollo de los grandes partidos de masas, que implicó la consolidación de la burocracia interna de su aparato administrativo y también del de los sindicatos, que tenía como misión primordial no el bienestar de sus asociados, sino asegurar el éxito en las contiendas electorales.[197]

Junto a la aproximación marxista a la burocracia, que considera que el sistema burocrático es un círculo vicioso del que nadie puede salir indemne, han tenido una notable presencia y eficacia las aportaciones de Max Weber a esta problemática.[198] Es indiscutible que el pensamiento weberiano se halla fuertemente determinado por el medio familiar del que procedía, por la situación político-social de la Alemania posterior a la época del canciller Otto von Bismarck (1815-1898) y por la peculiar fisonomía psicológica de su personalidad, sometida regularmente a fortísimas depresiones y cambios súbitos de humor.[199] A causa de algunos paralelismos que muestra con el pensamiento de Weber, no podemos dejar de aludir a la obra de Franz Kafka, que, a juicio de José M. González García,

> hay que entenderla desde su análisis del laberinto burocrático, de ese poder anónimo que se levanta sobre nuestras vidas y agosta todo lo novedoso, todo intento de cambio y reforma. A partir de su

> experiencia cotidiana de la burocracia del imperio austrohúngaro, Kafka construye un mundo fantástico y real al mismo tiempo, en el que la pesadilla burocrática se impone por completo.[200]

Un aspecto importante del pensamiento de Weber se refiere a la singularidad de la cultura occidental frente a todas las otras culturas antiguas y modernas: la *racionalización* como proceso imparable que ha intervenido en todas las esferas y etapas de la cultura occidental y que, por otro lado, constituye el elemento más importante de su filosofía de la historia.[201] La administración de la vida urbana ha dado lugar a un anonimato generalizado en las relaciones humanas, constata Weber. La función de la vecindad, tan decisiva en otros tiempos para individuos y colectividades, ha dejado prácticamente de existir. Al mismo tiempo ha provocado, vistas las cosas superficialmente, el progresivo deterioro de los elementos *mágicos* y *numinosos* del entramado social, provocando a menudo el retorno de lo reprimido que se creía definitivamente suprimido.[202] Señala que la burocratización moderna es un producto típico de la «racionalidad instrumental» *(Zweckrationalität)*, que es el tema central y el gran principio que define a las sociedades modernas.[203] La superioridad *técnica* de la burocracia sobre cualquiera otra forma organizativa para el control de personas y entidades ha sido el factor decisivo que explica su éxito:

> La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad,

> la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, y especialmente monocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar. […] Sin embargo, sobre todo, la burocratización ofrece el óptimo de posibilidad para la realización del principio de división del trabajo en la administración según puntos de vista objetivos, distribuyendo los trabajos especiales entre funcionarios especializados y que se van adiestrando con la práctica constante. Resolución «objetiva» significa, en primer lugar, resolución «sin acepción de personas», según *reglas previsibles.*[204]

Según la opinión de Max Weber, la burocracia instituye un camino racional sin retorno, una «organización de la organización» que, muy a menudo, encuentra su finalidad en el mismo acto de organizar al margen de cualquier afecto personal de los burócratas, de cualquier finalidad y de cualquier intento de corrección del rumbo tomado por la sociedad: la burocracia es *determinista* por encima de todo.[205] En este sentido, escribe:

> No existe ejemplo histórico conocido alguno de que allí donde se entronizó [la burocracia] por completo —en China, Egipto y en forma no tan consecuente en el Imperio romano decadente y en Bizancio—

> volviera a desaparecer, como no sea con el hundimiento total de la civilización que la sustentaba.[206]

Parece como si la dinámica burocrática estableciese una febril inclinación a la clasificación y el control siempre *in crescendo*, imparable e indomable, como si se tratase de un alud de nieve que tiene como «destino» ineludible su propia autodestrucción mediante un constante aumento de la complejidad que, finalmente, se convertirá en una especie de «caos a la inversa».

Weber distingue cuidadosamente entre la burocracia de los grandes imperios del pasado y la moderna. Esta se caracteriza por una *especialización* cada vez más refinada y una intensiva preparación profesional de los burócratas, que corre pareja con los procesos de racionalización que, según su opinión, experimenta la sociedad en su conjunto.[207] Es muy verosímil que, a partir de la situación social, política y económica de la Alemania de su tiempo, Weber estuviese convencido de que la burocracia estatal, como una especie de hado inevitable, se convertiría en el factor dominante en las relaciones humanas y acabaría imponiéndose sin restricciones en todos los sectores de la vida privada y pública de las sociedades modernas.[208]

Es indiscutible que la administración burocrática ha sido un factor decisivo para los orígenes y el asentamiento del Estado occidental moderno,[209] en el que el *control* de los ciudadanos se ha convertido en un elemento central de la organización estatal;[210] un control, hay que añadir, que

puede encerrar a individuos y grupos humanos en la famosa «jaula de hierro», según la conocida expresión del mismo Max Weber. Como apunta Stefan Breuer,

> el capitalismo moderno le pareció [a Weber] un sistema que dominaba de manera férrea la economía, y a través de esta el destino cotidiano de las personas; la burocracia estatal le pareció una «máquina viva» que estaba a punto de transformar toda la sociedad en una casa de la servidumbre.[211]

Margalit no duda en afirmar que «la burocracia continúa siendo el problema más grande de las democracias sociales».[212] Es cierto que Weber atribuyó mucha importancia a las fuerzas contrarias al orden burocrático, sobre todo en torno al *carisma* como «antiestructura». Sin embargo, la fuerza de lo que es «extracotidiano» nunca llegará a equilibrar la fuerza del orden y de los ritmos de la cotidianidad. El orden, finalmente, lo domina todo, y «de una manera tan firme e imperturbable que Weber se vio movido a prevenir de un *exceso* de orden».[213] Breuer cree que, en la actualidad, es necesario volver a pensar las relaciones entre burocracia y carisma, ya que no se ha cumplido el pronóstico de Weber según el cual el aumento de la burocracia significaría la limitación del carisma.

> A la sombra de las gigantescas burocracias del Estado providencia, hoy crecen por doquier el clientelismo y el tribalismo, que se aseguran ricos campos de pasto en medio de las instituciones; a su

> vez, las excrecencias de la antiestructura aceleran el desmontaje del Estado de seguridad y protección.[214]

Weber subraya que el «secreto profesional» constituye el fundamento de la posición dominante que ocupan los servidores del aparato burocrático y funcionarial, porque el secreto, tanto en el ámbito religioso como en el secular, es poder en forma, por ejemplo, de tráfico de influencias o de información privilegiada. «Gobernar mediante secretos» (el «secretismo») es tal vez la forma de gobierno preferida por los regímenes totalitarios y, de alguna manera, de todos ellos porque, de una manera u otra, todos tienden al ejercicio del poder directo y sin cortapisas.

> Toda burocracia procura incrementar la superioridad del saber profesional por medio del *secreto* de sus conocimientos e intenciones. El gobierno burocrático es, por su misma tendencia, un gobierno que excluye la publicidad. La burocracia oculta en la medida de lo posible su saber y su actividad frente a la crítica.[215]

Junto al secreto, el funcionario mantiene su posición dominante en el seno de la sociedad mediante un *saber* muy específico de dos tipos.[216] Por un lado, se trata de un *saber profesional*, técnico, adquirido mediante una preparación adecuada para el desempeño de sus funciones. Pero los conocimientos proporcionados por este saber serían insuficientes si, por otro lado, los funcionarios no dispusieran de aquellos conocimientos restringidos que solamente son accesibles a través del aparato oficial que, por principio, está vedado a los extraños. Este segundo tipo

de saber suele encontrarse en la inmediata cercanía del uso del secreto como forma política.

Para el pensador alemán, el *funcionario* es el elemento decisivo de la organización burocrática.[217] Se trata de un sujeto completamente «acrítico», que casi siempre también ha burocratizado sus propios sentimientos. Describe con detalle cuál debe ser el *modus cogitandi et operandi* del funcionario ideal: si un funcionario recibe una orden que, de acuerdo con su opinión, es equivocada, debe expresar francamente sus reparos al superior. Si este, sin embargo, insiste,

> entonces el deber del funcionario, y no solo su deber sino también su honradez, están en ejecutarla como si correspondiera a su convicción, mostrando con ello que su sentido del deber inherente al cargo está por encima de su amor propio.[218]

El burócrata ideal es, pues, alguien que se ha convertido en moralmente insensible. Ha enajenado su conciencia, que es el obstáculo más consistente para el «éxito» de su carrera. Por eso ha de excluir el planteamiento de cuestiones éticas sobre la justicia o la injusticia de sus acciones, sobre su finalidad y consecuencias. Peor aún: debe intentar por todos los medios a su alcance separar completamente sus intervenciones burocráticas de las repercusiones que estas puedan tener en los otros. La «suspensión de juicio», mediante la «lejanía» física y moral respecto a las consecuencias de sus actos, es el clima moral en el que suele vivir el burócrata.

> Una de las características más singulares del sistema burocrático de autoridad es la escasa probabilidad de que se descubra la singularidad moral de la propia acción y que, una vez descubierta, se transforme en un doloroso dilema moral. En una burocracia, las preocupaciones morales del funcionario no se atreven a centrarse en la situación de los objetos de la acción, sino que se trasladan a la fuerza en otra dirección: el trabajo que hay que hacer y la perfección con que se realiza.[219]

En algún momento, Weber tuvo miedo a causa de la presencia inquietante de la máquina burocrática estatal moderna en todos los sectores de la existencia humana; una burocracia que era, en realidad, un organismo vivo que estaba a punto de transformar toda la sociedad en un cuartel milimétricamente regulado.[220] Son muy significativas las palabras que leyó en el congreso del «Verein für Sozialpolitik» celebrado en Viena (1909),[221] en las que se mostró completamente de acuerdo con su hermano Alfred, que había comparado la burocracia moderna con la insensibilidad y las rutinas de un gigantesco «aparato mecánico»:

> Esta pasión por la burocratización, como la hemos oído manifestarse aquí, es desesperante. Es como si permitiéramos que en la política condujera el timón en exclusiva un maniático del orden, en cuyo horizonte es como mejor se las arregla el alemán, como si *debiéramos* esforzarnos por llegar a ser

> personas que necesitan «orden» y nada más que orden, que pierden los nervios y el coraje en cuanto este orden vacila por un instante, y no saben qué hacer cuando son extraídos de su adaptación exclusiva a este orden. […] La cuestión central no es cómo podríamos favorecerlo y acelerarlo [el orden] aún más, sino qué podemos *contraponer* a esta maquinaria para mantener libre un resto de humanidad respecto de esta parcelación del alma, de esta dominación exclusiva de los ideales burocráticos de vida.[222]

El adiestramiento deshumanizador que impone la mecánica burocrática a los funcionarios ha tenido trágicas e irreparables consecuencias para ellos mismos y para el conjunto de la población. Hannah Arendt reporta que Eichmann se dirigió al tribunal que lo juzgaba en Jerusalén por el genocidio de los judíos de Centroeuropa con estas inquietantes palabras: «Mi único lenguaje es el burocrático *(Amtssprache)*». La autora judía comenta:

> La cuestión es que su lenguaje llegó a ser burocrático porque Eichmann era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera un cliché.[223]

El antiguo jefe nazi se había convertido en un ser encerrado en sí mismo incapaz de expresar críticas, sentimientos, emociones y deseos que no se encontrasen burocráticamente configurados y pautados. Era evidente a primera vista que

cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su

incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. […] Las solas palabras «ss», o «carrera» o «Himmler» (a quien siempre nombraba con el largo título oficial: *Reichsführer* ss y jefe de la policía alemana, aunque no lo admiraba en absoluto), ponían en marcha en él un mecanismo que había llegado a ser invariable en su funcionamiento.[224]

Es muy fácil constatar que en la modernidad se da una íntima e indispensable conexión entre *burocracia* y *tecnología*.[225] En efecto, contra la opinión tan extendida de que la *shoah* fue ejecutada por un conjunto de individuos (especialmente, los miembros de las ss) afectados por gravísimas disfunciones y alteraciones patológicas, se ha puesto de manifiesto que no se podían considerar como «anormales» a más de un diez por ciento de este sanguinario colectivo.[226] «Sabemos que las personas pertenecientes a las organizaciones más directamente involucradas en el asesinato en masa no eran ni anormalmente sádicas ni anormalmente fanáticas».[227] Este hecho resulta especialmente perturbador e inquietante: los actores directos de la eliminación de millones de personas eran completamente «normales» e incluso aplicaban con eficacia en su vida cotidiana las pautas de la racionalidad moderna. Bauman ha escrito:

> Los dirigentes de las ss contaban (acertadamente, por lo que parece) con la rutina organizativa y no así con el celo individual, con la disciplina y no así con la

> entrega ideológica. La lealtad a la sangrienta tarea debía derivar, y derivó, de la lealtad a la organización.[228]

¿Cómo se explica, pues, la *shoah* como «acción cultural», que fue planificada y ejecutada por uno de los países *tecnológicamente* más avanzados y *estéticamente* más sensibles del mundo occidental? ¿Qué había sucedido para que los ideales de la Ilustración, que pretendían reunir en un mismo movimiento progreso moral y progreso técnico, fuesen totalmente pisoteados? La profunda perversión de la lengua alemana se llevó a cabo con el uso burocráticamente regulado de la «gramática de lo inhumano» (Steiner) y también con la creación y utilización de la *Lingua Tertii Imperii* (lti).[229] Es innegable que la ideología burocrática fue uno de los agentes más eficaces para la planificación y la ejecución del Holocausto.

La ideología burocrática actúa mediante el distanciamiento de la acción burocrática respecto a los efectos que produce; estos, en realidad, son «moralmente inapreciables» e «invisibles» para el burócrata, ya que no hay ningún vínculo *visible* entre la intervención burocrática y los sujetos (convertidos en meros objetos) que experimentan en sus carnes las fatales consecuencias de las decisiones de aquellos. Por eso, señala Bauman, la producción de la invisibilidad moral es uno de los efectos más peligrosos y deshumanizadores de la dominación burocrática moderna.[230] Vale la pena recordar que

> la mayor parte de las personas que participaron [en

> el genocidio] no dispararon rifles contra niños judíos ni vertieron gas en las cámaras. [...] Muchos de los burócratas redactaron memorándums, elaboraron anteproyectos, hablaron por teléfono y participaron en conferencias. Destruyeron a mucha gente sentados en sus escritorios.[231]

Es un dato a tener en cuenta que «la responsabilidad queda silenciada cuando se *erosiona la proximidad*. Con el tiempo, se la puede sustituir por el resentimiento una vez que se ha transformado al prójimo en otro».[232] Lo constitutivo del proceso burocrático consiste en separar radicalmente el espacio y el tiempo de los burócratas del espacio y del tiempo de los administrados: se pretende así que el «mundo vital» *(Lebenswelt)* de unos y otros no tenga nada en común. Desde el punto de vista de los funcionarios, las víctimas se encuentran situadas en una especie de limbo, es decir, en un «no espacio» y en un «no tiempo». Aquí subyace el enorme peligro de la burocracia como producto cultural; se trata de un proceso que inutiliza todas las restricciones morales de los funcionarios y en general de los ciudadanos en la utilización y despliegue de la violencia. Entonces, las aspiraciones de racionalidad, concretadas sobre todo en torno a la economía y a la administración competente, quedan liberadas de la interferencia de las normas éticas o de las inhibiciones morales. «Cuanto más racional es la organización de la acción criminal, más fácil será causar sufrimiento y estar en paz con uno mismo».[233]

La dinámica inherente a los procesos burocráticos nos permite afirmar que el Holocausto podría repetirse —tal vez ya se repite—, porque no resulta impensable que la misma «lógica» que se aplicó en la Alemana nazi no pueda ser reactivada y concretada en otros lugares, en otras situaciones, con otros métodos y sobre otros sujetos. En el fondo, la burocracia puede convertirse en un peligrosísimo y deshumanizador «inhibidor moral».

3.6. *Cultura y vigilancia*

Toda cultura, antigua o moderna, establece formas de *vigilancia*.[234] En todas las etapas de la historia de la humanidad, vigilancia y tecnología han ido estrechamente unidas.[235] Es evidente que la progresiva sofisticación tecnológica de la vigilancia ha sido un elemento decisivo de la mayoría de formas de organización de la modernidad porque toda cultura se basa en una forma u otra de «ortodoxia» que es necesario mantener. Al mismo tiempo, toda ortodoxia (toda cultura) segrega formas de heterodoxia, herejes, que han de controlarse y, si es necesario, desactivarlos sin tener demasiado en cuenta los métodos utilizados para ello.[236] Las etapas del camino seguido por la sociedad de la vigilancia corren en paralelo con el nacimiento y el desarrollo de la nación-Estado moderna.[237]

Ernest Gellner opina que «un moderno Estado liberal interfiere en la vida de sus ciudadanos mucho más que un despotismo preindustrial de carácter tradicional».[238] La sociedad de nuestros días, con los gigantescos dispositivos

de tipo electrónico de que dispone, ha dado lugar a la reflexión crítica sobre la «sociedad de vigilancia»: participar en la sociedad moderna es estar bajo vigilancia electrónica, lo cual significa haber dado un paso adelante de enorme trascendencia respecto a la organización burocrática tradicional basada en archivos de papel.[239] Por ejemplo, para Max Weber, el teórico por excelencia de la sociedad «preelectrónica», «la vigilancia se encontraba vinculada a la burocracia, que tenía en la empresa capitalista uno de los tipo más importantes».[240] En la actualidad, una de las consecuencias de la sociedad de vigilancia electrónicamente configurada es la eliminación de los límites que antaño, por lo menos teóricamente, existían entre la esfera pública y la esfera privada de los individuos. Como se sabe, la configuración de estas dos esferas fue una de las grandes conquistas de la modernidad europea.[241] Por eso, hace ya más de un siglo, Alexis de Tocqueville advertía que «las modernas sociedades de masas dependían de la documentación y la intervención burocráticas».[242]

Jeremy Bentham (1748-1832), en *Panopticon, or The Inspection House,* introdujo una inflexión decisiva en relación con la utilización de medios técnicos (culturales) para la «supervisión asimétrica» de los individuos porque hacía posible quebrar la simetría tradicional entre el «ver» (de los vigilantes) y el «ser vistos» (de los vigilados).[243] Los primeros se convierten en completamente *invisibles*, mientras que los segundos son completamente *visibles* y

expuestos continuamente al control de aquellos. No entraremos en la descripción de la *Inspection House* benthamiana y en las numerosas cuestiones que se plantearon a raíz de la publicación de este texto, pero es indudable que con él se inicia una manera hasta entonces culturalmente inédita de vigilar o, si se prefiere, de infundir a los vigilados el firme y a menudo inquietante convencimiento de que realmente están vigilados:

> De aquí el efecto mayor del *Panóptico*: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción [...] inverificable: el detenido no debe saber jamás si en aquel momento se le mira; pero debe estar seguro de que siempre puede ser mirado. [...] El *Panóptico* es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto.[244]

David Lyon ha subrayado que el núcleo central de cualquier forma de vigilancia panóptica consiste en «la utilización de la incertidumbre como medio de subordinación. La observación asimétrica crea incertidumbre, lo cual, a su vez, produce la entrega [del vigilado] a las pretensiones del vigilante».[245] Desde la perspectiva del siglo XXI, no cabe duda de que, materialmente, la «casa de inspección» de Bentham resulta

casi risible y poco efectiva, aunque, ideológicamente, no se haya avanzado mucho más. El panoptismo continúa siendo uno de los factores determinantes para la articulación de la cultura de la vigilancia de nuestros días, casi podríamos decir de la «autovigilancia», a la que a menudo contribuimos casi con fruición.

Hace ya algunos años que Michel Foucault observaba que «somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes».[246] En efecto, los medios electrónicos de las sociedades actuales pueden instituir unos modos de vigilancia cuya invisibilidad supera infinitamente los del siglo XVIII. Por eso, en el momento presente, sumergidos como estamos en la cultura virtual de la vigilancia, el Panóptico de nuestros días, con unas raíces indiscutiblemente benthaminianas, resulta tan actual y, por encima de todo, tan inquietante, intrusivo y deshumanizador.

3.7. *Cultura y movilidad humana*

Según Clifford Geertz, los dos aspectos fundamentales de la cultura humana permiten adentrarse con ciertas garantías en la selva expresiva y axiológica que acostumbran a ser los universos culturales:[247] 1) la cultura no constituye tanto un conjunto de esquemas concretos de conducta (costumbres, tradiciones, conjunto de hábitos, etcétera) como una serie de mecanismos de control (planes,

recetas, programas en un sentido informático, fórmulas, etcétera) que, a partir de esquemas preestablecidos, administran y controlan la conducta de individuos y grupos sociales;[248] 2) el hombre, porque no se halla completamente predeterminado por la mera instintividad, es el animal que más depende de determinados mecanismos *extragenéticos* de control, que son pautas culturales para ordenar, diseñar y orientar su conducta. Por eso, en los análisis de la cultura, se suele poner más el acento en las variaciones, adaptaciones y figuras que experimenta la *relacionalidad* como agente constitutivo fundamental del ser humano que en los contenidos materiales (culturales) producidos por las culturas humanas concretas. Los contenidos son «productos» de la relacionalidad humana, la cual, como estructura común de los humanos, es lo que de verdad comparten *todas* las culturas humanas, antiguas o modernas, sencillas o sofisticadas, tecnológicamente avanzadas o no, aunque evidentemente sus respectivas articulaciones históricas de la relacionalidad difieran notablemente. Resulta obvio que, con excepción de los casos en los que interviene el poder de una manera brutal (conquista, sumisión, ideología colonial), las distintas culturas humanas no suelen compartir sus historias o sus artefactos culturales propios. De ahí la enorme dificultad o, quizá mejor, la imposibilidad de formular «universales culturales» o «historias totalmente compartidas» con un efectivo alcance ecuménico.[249]

En este contexto, puede ser oportuno tener en cuenta la distinción que hacen Remy, Voyé y Servais entre «cultura móvil» y «cultura aprobada».[250] La «cultura móvil» consta de un conjunto de elementos cuya aparición, transformación y supresión solo necesitan de unas justificaciones mínimas, con frecuencia incluso inexistentes. La moda es un ejemplo muy significativo de ello: las innovaciones que introduce son aceptadas por amplios sectores de la población sin discusión, mientras que su desaparición (el «pasar de moda») no provoca ninguna reacción defensiva entre quienes antes habían sido sus adeptos entusiastas. La «cultura aprobada», en cambio, consiste en un conjunto de elementos en relación con los cuales el grupo social se muestra incapaz de crear o modificar su contenido. Aún más: a menudo, «la seguridad del grupo proviene del sentimiento de compartir unos contenidos estabilizados y valorados», ya que ve en estos elementos inmóviles «la expresión necesaria e inmediata de los valores del grupo y de su identidad».[251]

Como consecuencia de la sobreaceleración del tiempo que experimenta la sociedad de nuestros días, la «cultura móvil» se impone como el referente más importante en detrimento de la «cultura aprobada»: en eso consiste fundamentalmente la «destradicionalización» que tiene lugar en el momento presente, que afecta profundamente las transmisiones que deberían llevar a cabo las «estructuras de acogida». Al mismo tiempo, a causa de la íntima coimplicación de espacio y tiempo en el ser

humano, la relación de este con el territorio se «desubica», se «desterritorializa» y adquiere un grado muy importante de abstracción y virtualidad.[252]

Aunque a menudo no seamos conscientes de ello, *nuestra* cultura configura todas las vertientes de nuestras vidas con una incidencia semejante a la de la fuerza de la gravedad, que sin cesar y sin darnos cuenta se muestra presente y activa en todos los momentos de la vida cotidiana. Arnold Gehlen indica que la esfera cultural es «el ámbito natural transformado por el hombre, el *nido*, para decirlo plásticamente, que el hombre se construye en el mundo».[253] La cultura es naturaleza transformada, perfeccionada, reformada por medio de la acción inteligente del ser humano que, siguiendo la imagen propuesta por Arnold Gehlen, posee la virtud de construir un «nido» a su medida, revisable y corregible de acuerdo con las necesidades y los retos de cada momento.

La movilidad incesante de las culturas humanas es la causa principal de que no exista un centro reconocido y fijo de la naturaleza humana, sino que este se sitúa en un ámbito móvil de relaciones fluctuantes y contradictorias. El ser humano, como subrayaba Robert Musil, es un ser «sin forma» *(gestaltlos)*, no condicionado *a priori*. Por eso, el novelista austriaco, con gran finura, puede hablar del «teorema de la ausencia de forma» *(Theorem der Gestaltlosigkeit)* para referirse al hecho de que el hombre, incesantemente, en la variedad de espacios y tiempos, se ve constreñido a «asumir caracteres, costumbres, morales,

estilos de vida y el aparato entero de una organización».[254]

La actividad cultural del ser humano, desde la posición que ocupa en un aquí y ahora concretos, instituye intentos —exitosos o no— para solucionar los retos de las «situaciones-límite» (Jaspers), tanto en el orden de la edificación (de la paz, por ejemplo) como en el de la destrucción (de la guerra, por ejemplo), lo cual significa que todo lo que piensa, proyecta, construye y siente, lo articula y ordena mediante un diseño o un plan que, para él, tiene sentido (o cree que lo tiene).

Estas operaciones con y a partir de la cultura propia de cada cual son las que ponen de manifiesto que el hombre, sean cuales sean sus circunstancias personales, está habilitado para experimentar determinadas consecuencias que en principio son deseables, pero que de forma inmediata no suelen encontrarse al alcance de la mano, sino que hay que someterlas a un proceso de crítica, contextualización y ponderación.

Al mismo tiempo no debería olvidarse la impronta que la textura emocional y biográfica del sujeto humano ejerce sobre todos sus juicios y decisiones porque, sin cesar, se encuentra «atrapado en historias» *(in Geschichten verstrickt)* (Schapp). Resulta evidente que la posibilidad de articulación del futuro desde el presente es una de las funciones más importantes de la disposición cultural del ser humano.

La naturaleza por ella misma no está capacitada para

construir un *mundo* que sea adecuado a la «transanimalidad» del ser humano (Hans Jonas). El hombre, ya en los estadios más arcaicos y salvajes de la humanidad, ha tendido a huir de la naturaleza erigiendo construcciones culturales (materiales y mentales) que lo ponían a salvo del «gran desconocido», siempre latente, que es la «naturaleza pura». Cuando el hombre pretende entrar en contacto con una realidad natural, siempre *naturalmente* la *culturaliza*. Para que, como afirma Luis Cencillo, «lo que es natural llegue a integrarse en la conciencia humana ha de ser forzosamente filtrado e investido de significación (práctica, económica, estética, higiénica, lúdica, mítica, religiosa, científica), y eso es someterlo a una colonización cultural».[255] Mediante su actividad cultural, por el *cultivo* a que someten el medio ambiente natural, hombres y mujeres de todos los tiempos, a pesar de la constante amenaza del caos, han ordenado y estabilizado, siempre provisionalmente, su mundo cotidiano;[256] un mundo que, por otro lado, como todo lo que es histórico, siempre ofrece caracteres de gran inestabilidad y precariedad en forma, por ejemplo, de obstinadas tendencias hacia la desorganización, de las desmesuradas apetencias de poder, de dispositivos agresivos que, a menudo dramáticamente, verifican la verdad histórica del adagio «homo homini lupus», etcétera.

En las más diversas y complicadas situaciones, la determinación del «puesto del hombre en el mundo» (Scheler) o «en la naturaleza» (Th. H. Huxley) es posible

porque el ser humano no se encuentra completamente determinado por lo orgánico, sino que su especificidad biocultural le permite «trans-gredir» los límites de su instintividad propia sin que sea posible afirmar una discontinuidad pura y simple entre el hombre y los restantes organismos.[257] Tiene razón Clifford Geertz cuando escribe que «sin hombres no hay cultura, pero igualmente, y eso es aún más significativo, sin cultura no hay hombres».[258]

En caso de que fuera posible suprimir toda forma de artificiosidad cultural, se pondría en entredicho la misma humanidad o, tal vez mejor, la capacidad de humanización del ser humano porque toda acción, toda intuición y todo proceso narrativo son entes materiales o inmateriales artificiales, pensados y realizados con la ayuda de determinados artefactos culturales sometidos al vaivén de los procesos históricos.[259] Para el ser humano, la realidad nunca es la realidad «en sí», sino que la cultura en la que se encuentra emplazado le permite diseñar un escenario de formas, sensaciones y evaluaciones constantemente cambiante, en el que y sobre el que se hace presente la *actividad hermenéutica* del hombre, transgresiva en su raíz última, la cual es coextensiva a su disposición cultural, a su constitución de ser finito y contingente, insatisfecho con las inevitables predeterminaciones (limitaciones) propias de todo lo que es finito.

El ser humano nunca vive en un marco de relaciones estáticas con la realidad, por el contrario, se halla

incesantemente determinado por relaciones móviles con objetos por él formalizados e investidos de valor y significación. Unos valores y unas significaciones *culturales* que hay que contextualizar, interpretar y modificar de acuerdo con las múltiples y cambiantes coyunturas que intervienen en la existencia individual y colectiva de individuos y grupos humanos.

3.7.1. Ciudad y globalización (o mundialización)

Desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), la tradicional diversidad cultural se encuentra puesta en cuestión por la *globalización* o *mundialización*.[260] En 2001, el economista y premio nobel indio Amartya Sen señalaba que la mundialización no era un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad, ni tampoco una simple occidentalización. Durante milenios los procesos de mundialización se han diseñado e impuesto mediante viajes, migraciones, intercambios comerciales y culturales, descubrimientos científicos, etcétera.[261] Algunos autores distinguen entre «globalización» y «mundialización». El primer término se refiere a una completa «economización» de todo el mundo bajo la égida del capitalismo triunfante, mientras que la mundialización comportaría más bien una acción comunicativa de bienes materiales y espirituales entre los distintos pueblos y culturas. Otros autores utilizan ambos términos indistintamente. También lo haremos nosotros en esta exposición.[262] En el momento presente puede fácilmente detectarse una fuerte contradicción entre un *uniformismo*

técnico-económico y una fuerte *diferenciación* ético-cultural, lo cual implica que es frecuente proclamar en un mismo movimiento una serie de prácticas de todo tipo mediante los instrumentos que pone al alcance de una gran mayoría un universo tecnológico común y unas cosmovisiones muy diferenciadas e incluso en muchas ocasiones totalmente contrapuestas.

A pesar de su innegable vaguedad, el término globalización posee dos sentidos básicos. El primero: la globalización de nuestros días no sería sino la última etapa de una serie de globalizaciones sucesivas que han tenido lugar en la historia de la humanidad. Se trataría, por consiguiente, de «una *dinámica*, en absoluto nueva, sino de orígenes remotos, de unificación de las condiciones materiales e integración de las culturas coincidente en último análisis con la propia historia del mundo».[263] En el segundo sentido, en cambio, la globalización implicaría una ruptura respecto al pasado, lo cual equivaldría a decir que las categorías clásicas de la modernidad filosófica (pueblo, soberanía, democracia, Estado, nación, etcétera) se habrían agotado y convertido en «cadáveres conceptuales» (Theodor W. Adorno), en meras supervivencias inerciales de un paradigma cultural e histórico totalmente superado. Por eso, «no debería hablarse de un proceso de globalización, sino más bien del *advenimiento* de una edad global estructural y cualitativamente distinta de la edad moderna».[264]

Según la opinión de Giacomo Marramao, ambas

posiciones son «verdades a medias», porque ninguna de ellas por sí sola capta el alcance real de la globalización de nuestros días. Este es el producto de una coimplicación de ambos sentidos siempre *in fieri*. Desde la crítica actual, el término «globalización» indica una *ruptura* —la salida de la sociedad industrial y burguesa del siglo XX— y una *apertura* hacia objetivos, en gran medida, aún indeterminados.[265] Siguiendo a Roland Robertson, entendemos por globalización

> el proceso universal que provoca que, cada vez más, todo el mundo pase a ser interdependiente, convirtiéndose en un «solo lugar». Esta situación podría ir tan allá que llegase a constituirse una «sociedad mundial», de tal manera que con este término se produjera la desaparición de las sociedades constituidas nacionalmente.[266]

Estos términos empezaron a ser utilizados entre la mitad de los años setenta y los ochenta del siglo XX.[267] En el siglo XV, a finales de la Edad Media y en los inicios del Renacimiento, apareció la primera mundialización histórica, que tenía como motor las incipientes economías mundiales capitalistas y su expansión en el mundo entonces conocido. Se trataba de un fenómeno económico claramente vinculado al empuje inicial de las ciudades mercantiles (Génova, Venecia, Rotterdam, etcétera).[268] Seguramente que el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) de Karl Marx y Friedrich Engels, publicado hace ya más de ciento cincuenta años, también poseía una explícita

intención globalizadora en relación con el mundo del trabajo (proletariado) de aquel entonces.[269]

Para poner un ejemplo relativamente próximo y que en su momento fue antropológicamente muy significativo, nos referimos al *difusionismo* cultural *(Kulturkreiselehre)*, propagado desde la mitad del siglo XIX hasta los años veinte del siglo XX sobre todo por la llamada «escuela de Viena» (F. Graebner, B. Ankermann),[270] el cual, desde una perspectiva antropológica, quería explicar, a partir de un único y mismo centro, la (relativa) difusión de las mismas técnicas y de los mismos artefactos ideológicos en amplias zonas, más o menos contiguas, del planeta.

En el fondo, el difusionismo, en relación con un momento histórico muy concreto del siglo XIX, planteaba la cuestión nunca resuelta del todo acerca de las tensas relaciones entre los centros culturales, políticos, económicos y religiosos y las diversas periferias. Es sabido que la totalidad global es mucho más que una colección de particularidades yuxtapuestas, aunque deba tenerse en cuenta, como lo pone trágicamente de relieve la historia reciente, que toda globalización, de una manera u otra, siempre va acompañada de una peligrosa «balcanización» (Morin).[271] De hecho, tan inquietante puede resultar el uniformismo total y totalitario como la fragmentación amorfa y caótica: se puede destruir la humanidad mediante una «ilustración monolítica» que suprima cualquier tipo de diferencia y también como consecuencia de un «romanticismo particularista y desintegrador» que se

niega a reconocer el «aire de familia» que respiran todas las culturas y grupos humanos a pesar de las evidentes diferencias que hay entre ellos. En relación con este tema, Daryush Shayegan ha escrito:

> La mundialización más que acercar a los pueblos a menudo produce en los países del sur el efecto contrario: no disipa las diferencias tribales, no aproxima los puntos de vista, sino que más bien puede amplificar las reacciones identitarias que encuentran en la mundialización otra conspiración del gran Satanás. […] En cierta medida, el triunfo de la comunicación acelera la toma de conciencia de la alteridad, la cual, a menudo, se traduce en reacciones radicales.[272]

Ante el proceso de mundialización a que nos encontramos sometidos a lo largo y ancho del planeta, debería tenerse en cuenta la sabia advertencia de Amin Maalouf:

> Si se quiere evitar que la mundialización no desencadene en millones y millones de personas una reacción de rechazo sistemático, encendido y suicida, es esencial que la civilización global que se está construyendo no aparezca como exclusivamente americana; todo el mundo se tiene que poder reconocer e identificar poco o mucho, nadie debe llegar a considerarla irremediablemente extranjera y, por eso mismo, hostil. […] Sería un desastre que la mundialización funcionase en un solo sentido que,

> por un lado, tuviésemos a los «emisores universales» y, por el otro, a los «receptores»; por un lado, a los que están convencidos de que el resto del mundo no les puede enseñar nada de nada; por el otro, a los que están convencidos de que el mundo nunca querrá escucharlos.[273]

Robertson, siguiendo a algunos teóricos sociales del siglo XIX y comienzo del XX, vuelve a plantear el debate clásico en torno a las tensas relaciones entre el individuo y la sociedad —entre la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*, para emplear la terminología de Ferdinand Tönnies— en las condiciones de la sociedad de comienzos del XXI. A partir de ahí, quiere establecer cuáles serán las nuevas formas de socialización que tendrán vigencia en las sociedades actuales. En ellas, la vida cotidiana posee dos polos, que Robertson llama, por un lado, el «reino de la funcionalidad sistémico-social» *(the realm of societal-systemic functionality)* y, por otro, el «reino del ser individual y relacional» *(the realm of individual and relational being)*.[274] La globalización implica este dualismo aparentemente irreconciliable porque sitúa a las distintas sociedades en un sistema mucho más amplio y complejo que el que tenían hace cincuenta años, el cual, al menos en parte, es el resultado de la pérdida de confianza en las «sociedades nacionales». «Las teorías de la globalización parten de la base de que hay una profunda discontinuidad entre la vida social del pasado, la de ahora mismo y la del futuro».[275]

Para comprender la vida social de nuestro tiempo hay que marginar un tanto los factores locales y nacionales y situar los análisis culturales y sociales en un contexto global, planetario, en ininterrumpida expansión y movilización. La premisa sobre la que se fundamentan las teorías de la globalización es que en el futuro habrá un *único* entorno social compartido por todos los pueblos de la tierra, el cual condicionará profundamente todo lo que, para bien o para mal, suceda en el mundo. De alguna manera, las teorías de la globalización no son sino

> términos distintos para expresar la expansión de Occidente. […] Se trata de la creación de una nueva cultura global con las estructuras sociales que la acompañan; una cultura global que se convierte en el contexto social más amplio de todas las culturas del mundo, incluyendo la de Occidente.[276]

Aunque «la comunidad local siga mostrándose como el principal referente socio-espacial de la vida cotidiana»,[277] las consecuencias que se desprenden de la globalización son, por un lado, una inmediatez mayor con cualquier forma de diversidad que surja en el tejido social y, por otro, un ritmo vital incomparablemente más alto en los cambios sociales, culturales e incluso anímicos, que afectan decisivamente a la matriz espacio-temporal que subyace tras todas las experiencias subjetivas contemporáneas.[278] No es exagerado afirmar que la globalización se encuentra íntimamente relacionada con la moderna administración del poder, es decir, con la forma en que, aquí y ahora, se

establecen las relaciones entre la cultura (tecnológica) y el poder, sobre todo del poder como reducción de todas las facetas de la realidad social, religiosa y política al monolingüismo de «lo económico».[279]

En el fondo, el dilema que ahora mismo se plantea es: en el futuro, ¿las relaciones culturales determinarán los comportamientos económicos o, por el contrario, los objetivos económicos se impondrán sobre los culturales? La discusión que hace unos treinta o cuarenta años mantuvieran algunos teóricos de la filosofía política (Rawls, Nozick o Dworkin) se encontraba determinada, por un lado, por teorías de carácter liberal e individualista y, por otro, por proyectos que pretendían formular e imponer una nueva visión del mundo de carácter universalista.[280]

En aquel entonces, el interés se centraba sobre todo en determinadas formalizaciones de la teoría del *contrato* que, con mayor o menor rigor, estaban de acuerdo, aunque mínimamente, con la problemática de la situación social y política de las últimas décadas del siglo XX. Se trataba de teorías que, a causa del origen liberal de sus autores, del universalismo economicista entonces reinante y de la atracción que ejercía el «centro» (Estados Unidos) en amplios sectores de la población, se imponían la tarea de constituir una globalización que se convirtiera en la única «configuración económica mundial» o, si se prefiere, una globalización cuya única y exclusiva *lingua franca* fuera «lo económico». Algunos analistas (Bourdieu, Ritzer, Banfield, Fumaroli) creen que el término «globalización»

es un equivalente del proceso de americanización de todas las culturas y formas de vida del planeta.[281] Por eso Serge Lalouche ha podido escribir que

> es importante comprender de qué se habla y, en particular, intuir que detrás de la mundialización de la economía se trata en realidad de la «economización» del mundo, y que esta significa una guerra económica despiadada y, por eso mismo, una selección muy dura.[282]

Este autor prosigue así:

> La mundialización de la economía no puede realizarse plenamente si no es con la ayuda de un fenómeno complementario: la «economización» del mundo, es decir, la transformación de todos los aspectos de la vida en cuestiones económicas y, en el fondo, en mercados. [...] Lo político y, en particular, lo técnico se encuentran totalmente sometidos a lo económico. Por eso, en la globalización, se trata de algo muy diferente de los valores universales que proclamó la Ilustración.[283]

La reorganización social que impone la globalización tiene como consecuencia la demolición de la espacialización clásica de la vida social de los estados nacionales. Mediante la integración de los sistemas financieros y económicos a escala global se provoca un creciente desequilibrio entre sistema económico y poder político. Esta dinámica arruinará la coincidencia entre los ámbitos institucionales y lo que estamos acostumbrados a

designar con el nombre de sociedad. En este contexto, «los refugiados, los desplazados, los demandantes de asilo, los sin-papeles son el desecho de la globalización».[284] En un artículo notable, Alain Birou ha puesto de relieve que, con la mundialización de la economía y de los grandes sistemas productivos, ya no hay propiamente fronteras geográficas y políticas entre el Norte y el Sur, entre el «Primer Mundo» y el «Tercer Mundo».

> El «Norte» se encuentra en donde hay mano de obra barata para el gran mercado, en donde hay necesidad de bienes de equipamiento y de lujo para los ricos del Tercer Mundo. El «Sur» se encuentra en donde hay paro y miseria como reacción a las estrategias especulativas, deslocalizando tanto los beneficios como los equipamientos y la mano de obra.[285]

Además, no cabe duda, como señala Peter Beyer, de que «el sistema global corroe las identidades personales, heredadas o construidas. Entonces [como reacción] alienta la creación y revitalización de las identidades particulares como un medio para obtener el control sobre el poder del sistema».[286] Debería tenerse en cuenta que «el proceso de globalización se sostiene y se nutre de la ideología del conquistador, que exalta la voluntad de dominio y somete la totalidad del planeta, destruyendo sin compasión las singularidades que se le oponen».[287] De esta manera, en algunos países europeos son muchos los que sufren no solo la muerte *física*, sino incluso la muerte *cultural*, acompañada de la muerte *legal*, ya que se niega a las

personas y grupos humanos el derecho a ser ellos mismos.

En cualquier caso, la globalización, como una de las consecuencias de la sobreaceleración del tiempo, provoca la tensión y, a menudo incluso, el conflicto entre lo que es universal (global) y lo que es particular (local), entre identidad y diferencia, entre el tiempo humano y el tiempo especulativo (económico), entre el tiempo del vivir juntos (comunidad, convivencia) y el tiempo de producir y enriquecerse sin límites.[288]

Asistimos a un cambio de escala. La referencia ya no es una unidad territorial definible y próxima a nosotros, sino el planeta como tal. Sin embargo, en los grandes centros urbanos, que constituyen los nudos de la organización en red de las sociedades actuales, aparecen de nuevo los pequeños espacios del pasado emponzoñados, con alguna frecuencia, por el resentimiento, la ira y la peligrosa desidentificación de los perdedores.[289] En el fondo, el interrogante que plantea la globalización es si el ser humano ha dejado de ser un *ser tradicional*, es decir, alguien que, lo sepa o no, lo quiera o no, siempre está *condicionado*, o sea, alguien que está vinculado, ama, se comunica, trabaja y muere a partir de determinadas premisas y prejuicios, que son los que constituyen, para bien y para mal, la *tradición*.[290] El espacio y el tiempo del ser humano concreto se hallan de alguna manera predeterminados por una serie de factores (por ejemplo, la «memoria colectiva») que, explícita o implícitamente, actúan sobre él porque, en definitiva, el hombre es libre,

pero solo dispone de una libertad condicionada.

La globalización es la articulación actual de una idea que, con distintas variaciones y fisonomías, siempre ha estado presente —en forma irénica o por el contrario de manera imperialista— en el imaginario colectivo de la humanidad: la pretensión de adquirir la organización (la administración) de toda la realidad (incluyendo en ella al mismo ser humano) a partir de un solo centro.

La forma de pensamiento «gran imperio» no es un invento de nuestros días, aunque, a causa de la sofisticación de los medios de comunicación y control actuales, pueda parecer que es un hallazgo de nuestro tiempo. En efecto, todas las culturas humanas, en un momento u otro, han pretendido constituirse en imperios, lo cual significa que, pacíficamente, pero sobre todo con el uso indiscriminado de la fuerza, han intentado imponer su visión del mundo, su imagen del hombre y sus particulares intereses como normativas para el conjunto de la humanidad. En este contexto, sin embargo, hay que tener muy en cuenta la atinada advertencia de Edgar Morin:

> El planeta no es un sistema global, sino una tremolina en movimiento, desprovisto de un centro organizador. […] Ya que resulta imposible referirse a un solo centro del mundo, se necesitan varios puntos de referencia para alcanzar una visión correcta del planeta, y para cesar de considerar que el único punto de vista correcto es la centralidad de Occidente.[291]

Las personas tienen derecho a salvaguardar los rasgos característicos de su propia cultura, justamente porque lo que debería importar por encima de todo es el reconocimiento, *en la igualdad, del derecho a la diferencia.*[292] Sin embargo, en un mundo que tiende a ser regulado exclusivamente por «lo económico», esta premisa básica suele ser completamente irrelevante porque, salvadas las excepciones de rigor, se ha quebrado la relación ética que permitía mantener en un mismo movimiento *igualdad* y *diferencia* (sin olvidar la siempre imprescindible *deferencia*).

En el «economicismo» y la «administración» globales del mundo actual, no se pretende en primer término la igualdad, sino la uniformización o, como afirmaba ya hace muchos años Jean-Paul Sartre, la «serialización» de la vida cultural, social y política, de la que la «cadena de montaje» sería una imagen muy adecuada. Reconocer la igualdad en la diferencia significa que cada ser humano concreto, porque para él no hay posibilidad extracultural, nunca es el exacto equivalente biológico o maquinal de ningún otro ser humano, sino que siempre posee determinados puntos de partida biográficos, temperamentales, sociales y religiosos que le otorgan una identidad social y cultural peculiar.

El «sistema de la moda», que es economía en estado puro y a menudo uno de los aliados más importantes de la globalización economicista, es el gran apóstol del uniformismo, es decir, de la pretensión de crear ejemplares humanos biológica y maquinalmente idénticos y

«socialmente correctos e integrados». Reconocer la igualdad en la diferencia significa que, a pesar de la adscripción de cada ser humano a una determinada tradición cultural, hombres y mujeres indistintamente comparten la *misma igualdad antropológica*, la cual en términos kantianos significa que todos ellos y todas ellas poseen, por igual, *dignidad*, lo cual implica la imposibilidad de establecer entre ellos, a nivel personal o colectivo, gradaciones basadas en principios cuantitativos o cualitativos (riqueza, religión, raza, formación, prestigio social) que, como es evidente, siempre tienen diferentes intereses creados.[293] Hassner, con gran finura, apunta que en el momento actual parece como si «todos, espontáneamente, fuésemos universalistas desde el punto de vista ético y relativistas desde el punto de vista cultural».[294]

En este contexto sería interesante referirse a la reflexión de Michael Walzer sobre las dos formas de *universalismo*; reflexión que ayuda a aclarar un poco la compleja problemática que plantean, por un lado, la globalización como universalismo (uniformismo) en el orden cultural, político y económico y, por otro, los innegables peligros (racismo, autarquía, aislamiento intelectual, nacionalismo beligerante) que siempre son inherentes a cualquier forma de autosuficiencia política, económica, religiosa y cultural.[295]

El primer tipo de universalismo, a menudo con matices más o menos asimilacionistas, se refiere a formas

religiosas, jurídicas, culturales o políticas que se cree que atañen a t*odos* los seres humanos: es total y sin excepciones, y además se proclama y se impone desde un *centro* (cultural, político, económico, religioso). Por parte de quienes lo defienden, se considera a menudo como una especie de *misión ineludible*: han de imponerse en todo el mundo las formas de este universalismo porque se está convencido de que no existe nada mejor ni más humano; asimismo, se lo presenta como la culminación de la evolución humana, como la expresión óptima y plenamente realizada de lo humano. Históricamente, en términos religiosos o laicos, esta forma de universalismo se ha considerado como un pesado fardo que había sido confiado a una determinada cultura para que impusiese sus valores y su visión del mundo al resto de culturas e individuos del planeta. Escribe Michael Walzer:

> Desde esta perspectiva, el monoteísmo es el fardo de los judíos; para Rudyard Kipling, la civilización es el fardo de los ingleses; y para Marx, el comunismo es el del proletariado.[296]

Como es bastante habitual en sus argumentaciones, Michael Walzer emplea como referentes distintas posibilidades interpretativas que ofrece la historia de Israel, seguramente porque la vida del pueblo judío, en medio de los avatares y desencuentros de su historia, ha sido una lucha continua con los textos de su tradición: para sobrevivir había que interpretar, es decir, crear nuevas formas de vida (vivir es interpretar) y sobre todo nuevos

impulsos para la esperanza. Junto a una visión globalizadora de la historia, según la cual todos los pueblos de la tierra acabarán, después de innumerables vicisitudes, por reconocer, bajo la dirección de Israel, a Yahvé como el único Dios que ofrece gratuitamente la liberación, la salvación, la paz y la felicidad, aparece otra visión, quizá más marginal, y hasta cierto punto heterodoxa,[297] en la que

la liberación es una experiencia particular, que se repite en cada pueblo oprimido. […] Cada pueblo recibe su propia libertad de las manos de un Dios único, el mismo para todos, que probablemente considera que la opresión es universalmente rechazable. Propongo nombrar a esta posición «universalismo reiterativo». Lo que lo hace diferente del universalismo total es su atención al particularismo y al pluralismo.[298]

Walzer pone de relieve que el «universalismo reiterativo» como fundamento de la creatividad humana se caracteriza por el hecho de subrayar que tanto el bien como el mal no son principios generales, sino acciones buenas o malas, justas o injustas, liberadoras u opresoras que tienen lugar en las historias concretas de individuos y colectividades humanas, en unos aquí y ahora que pueden ser descritos con pelos y señales.

> Lo que poseen los hombres en común es la «potencia creadora», la cual no consiste en el poder de hacer las mismas cosas de la misma manera, sino el poder de hacer muchas cosas diferentes de maneras

diferentes.[299]

No cabe duda de que el «universalismo reiterativo» permite comprender mejor los valores y virtudes de la creatividad humana como, por ejemplo, la interiorización, el individualismo, la autodeterminación, la autonomía, la libertad.[300] Pongamos el ejemplo, afirma Walzer, del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos: se trata de una disposición que es papel mojado hasta que no se han especificado sus aplicaciones concretas, ya que «las autodeterminaciones y las determinaciones varían con la singularidad de cada pueblo y de cada nación. Los actos de autodeterminación reiterados producen un mundo de diferencias».[301]

Es necesario recordar que el «universalismo reiterativo» no solo tiene en cuenta las diferentes formas y fisonomías de la individualidad, sino que los valores y virtudes (amor, confianza, fidelidad, amistad, dedicación, etcétera), a pesar de que retóricamente pueden proclamarse como universales, la simple proclamación nunca llega a investir de una manera creadora la experiencia personal de individuos y grupos humanos, que no viven en la *Historia*, sino que son los actores y actrices de pequeñas y, a menudo, provincianas *historias*. Escribe Michael Walzer:

> «¡Ama a tu prójimo!» es una ley universal muy familiar; pero cada relación de amor es, con todo, única. Lo mismo sucede con la pertenencia a un grupo, comprendiendo en él la familia, el grupo primordial. […] Aunque las familias felices son

> aquellas cuyos miembros se encuentran afectivamente vinculados los unos a los otros, es cierto que los vínculos que los unen varían de familia a familia, de un individuo a otro en el interior de cada familia e, incluso, de una cultura a otra, ya que la misma idea de vínculo familiar es comprendida de una manera diferente en cada cultura.[302]

Tal vez, ahora y siempre, el verdadero centro capital de la contraposición, para muchos insuperable, entre lo que es propio y lo que es universal debería establecerse entre la irrenunciable dimensión histórica, ética y expresiva de cada ser humano concreto y su dimensión interior, es decir, la pluriforme búsqueda espiritual a la que no puede renunciar si quiere mantener operativa su dignidad humana.[303]

En el fondo, el interrogante todavía no resuelto y, por lo que parece, de muy difícil solución es: ¿cómo armonizar las experiencias personales y los grandes aparatos institucionales (económicos, políticos, jurídicos) en los que todos nos encontramos implicados?[304] Nunca deberíamos desentendernos, abstraernos, creemos, de lo que, individual y colectivamente, mediante los recursos de nuestra propia cultura, hemos llegado a ser, con sus posibilidades y con sus límites; al mismo tiempo, nunca deberíamos abandonar el pensamiento de lo universal, de lo que es común a todos, esto es, de lo que nos une a pesar de las diferencias que siempre son *artificiales* porque, ineludiblemente, siempre son *histórico-culturales*.

En la decisión ética como *respuesta al otro* —como acción responsable que nos impele a *responder a su voz*, a sus demandas— se encuentra la confluencia, no la simple superposición, de nuestra realidad concreta, cultural y biográfica y la demanda que nos dirige el otro. Es también un intento de superación de los límites establecidos por nuestro egoísmo, nuestra angustia y por todos nuestros complejos a sabiendas de que todo complejo puede ser el síntoma de un acusado y, a menudo, enfermizo individualismo posesivo.

3.7.2. Multiculturalismo[305]

Paradójicamente, la sociedad actual, junto a innegables procesos de globalización, tiende en ocasiones a alejarse de las articulaciones políticas, religiosas y sociales compactas, monocéntricas, y se plantea los problemas suscitados por la *diferencia*, que es la cuestión central del *multiculturalismo*.[306] El multiculturalismo constituye un conjunto muy diferenciado de fenómenos sociales, que tienen su origen en la difícil coexistencia o convivencia en un mismo espacio social y físico de personas que se identifican a partir de culturas y formas de vida diferentes.[307] Se trata, pues, del problema de la convivencia en la diversidad. A partir de ahí resulta evidente que el multiculturalismo aparece como un potente indicador de la crisis del proyecto unificador que, según parece, se propuso la modernidad de origen ilustrado y, más recientemente, los proyectos globalizadores. Es innegable que en sus inicios esta problemática fue

típicamente estadounidense,[308] pero en el momento presente, a causa de la preponderancia, a menudo imperialista, del «American Way of Life», con distintas fisonomías, ha hecho acto de presencia en todos los rincones del mundo. Además, conviene no olvidar que desde Europa, esta cuestión se ha presentado con frecuencia de manera caricaturesca a pesar de que afecta a tres ámbitos extraordinariamente importantes de la convivencia humana: 1) los procesos educativos; 2) las relaciones interpersonales; y 3) las reivindicaciones identitarias.[309]

No es infrecuente que, en el momento presente, las reivindicaciones identitarias, calificadas por Walzer como «cacofónicas», se hayan originado a causa de un progresivo debilitamiento del vínculo social, que actualmente puede observarse en amplios segmentos de la población.[310] Por eso no es sorprendente que «un gran número de hombres y mujeres desorganizados, impotentes y desmoralizados, cuya palabra ha sido confiscada y explotada por un número creciente de demagogos carismáticos, que hablan solemne y retóricamente sobre los temas raciales o religiosos»,[311] busquen, a veces de manera compulsiva, una identidad, una «reestructuración simbólica», que les permita instalarse en este mundo y superar provisionalmente los estragos de la contingencia. A partir de sus análisis de la desestructuración simbólica, que se experimenta en el mundo cultural, religioso y político de los Estados Unidos, Michael Walzer afirma:

> El agudo conflicto en la vida americana actual no opone el multiculturalismo a ningún tipo de hegemonía o singularidad, ni el pluralismo a la unidad, ni lo múltiple al uno, sino la multitud de los grupos a la multitud de los individuos, las comunidades a las personas privadas.[312]

Un antídoto eficaz contra esta situación de progresiva disolución familiar, cívica y religiosa que se detecta en todo el mundo podría ser la reconfiguración de la *comunidad*, porque los individuos son «más resistentes, más confiados, más cuerdos cuando participan en la vida común, cuando son responsables de los otros».[313] Seguramente que, entre una globalización, totalitaria y monolítica, y un multiculturalismo, fragmentador y caótico, uno de los problemas más urgentes e ineludibles de las primeras décadas del siglo XXI será una adecuada recontextualización de las «estructuras de acogida». Aquí se plantea un programa de dimensiones gigantescas, ya que esa reconfiguración implica un cambio radical de los contenidos actuales de las *relaciones humanas* (dimensión ética) y de sus *expresiones simbólicas* (reforma del lenguaje), que son los indicadores más precisos de lo que, en un tiempo y en un espacio determinados, son (o aspiran a ser) el ser humano concreto y los grupos sociales.

3.8. *Cultura y artificiosidad*

De una manera más o menos explícita, referirse a la cultura (siempre se trata de *una* cultura precisa) implica aludir a la *educación*, ya que, de hecho, cultura y educación

son solo dos componentes pedagógicamente distinguibles de una misma realidad. Una realidad que debe ser transmitida, aprendida, expresada y asimilada por los individuos y grupos humanos que viven y mueren en un ámbito cultural concreto.[314]

Siempre que hay cultura, hay una forma u otra de praxis pedagógica, incluso cuando, en un determinado lugar, se experimenta una profunda «crisis gramatical» o un hundimiento generalizado de los criterios que hasta entonces habían servido a los ciudadanos para orientarse por los caminos de la vida. En toda cultura, como proceso de «transmisión-aprendizaje-recepción» que es, se da la coimplicación dinámica de tres ámbitos fundamentales, que son en realidad los constitutivos de eso que por comodidad llamamos la esfera cultural de la existencia humana: el ámbito *energético-material*, el *práxico* y el *semántico*.

En las diversas configuraciones culturales, ya sean de carácter jurídico, político, estético o de cualquier otro tipo, la artificiosidad que es inherente a la existencia humana como tal, pone de manifiesto la importancia de un elemento capital, el cual se halla completamente ausente en los comportamientos organizativos meramente instintivos de los animales: la *convención*.[315] El hecho de poseer la capacidad de convenir en algo constituye una de las manifestaciones más explícitas de la constitución cultural del ser humano y manifiesta que la artificiosidad se encuentra asentada en lo más profundo de la existencia

humana. Por eso resulta adecuado hablar de la cultura como de un nuevo modo de realidad que a partir de lo natural se genera mediante la actividad mental y técnica de los humanos. Un nuevo modo de realidad que implica una distancia libremente asumida respecto a la naturaleza. De esta manera se introduce la *interpretación* como aspecto esencial de la artificiosidad humana.

A pesar de que en casi ninguna sociedad antigua o moderna existe una igualdad real entre los individuos que forman parte de ella, es evidente que algunos de ellos (en las sociedades antiguas, siempre se trata de muy pocos) gozan de la posibilidad de ponerse de acuerdo para establecer marcos sociales, jurídicos, económicos, religiosos, culturales y políticos, en cuyo interior se organiza, a menudo coercitivamente, la convivencia humana. Y este ponerse de acuerdo es una de las actividades culturales más importantes del ser humano porque pone en movimiento, para bien y para mal, todos los recursos culturales de carácter lingüístico, jurídico, político y emocional de que dispone una cultura concreta.

3.8.1. Límites de la artificiosidad

Hemos insistido en que lo que constituye la especificidad del ser humano es la cultura, es decir, la capacidad para transformar los elementos naturales a fin de satisfacer determinadas necesidades, solucionar problemas que han irrumpido súbitamente, imaginar los posibles teatros para la vida humana del futuro, contextualizar conocimientos, acciones y afectos. Todo lo

que piensa, hace y siente el ser humano se realiza mediante operaciones con símbolos cuyo resultado es obtener elementos materiales y espirituales artificiales o solo indirectamente naturales.

Dicho eso, debe plantearse la siguiente cuestión que además posee una importancia extraordinaria en el momento actual: ¿es aconsejable hablar de los límites de la artificiosidad o, por el contrario, hay que dejar vía libre a la creatividad humana sin ningún tipo de apelación a la responsabilidad o a la autolimitación? Es indudable que la complejidad de este interrogante supera ampliamente las posibilidades de esta exposición, pero creemos que buena parte de la reflexión filosófica, ética, antropológica y política de los próximos años girará en torno a esta problemática.

Debe hacerse una distinción que, al menos teóricamente, tiene una enorme importancia. Una cosa es la creatividad, modificación e invención cultural que lleva a cabo el ser humano a partir de los productos naturales (como son, por ejemplo, las llamadas materias primas) y otra bien distinta la artificialización total del medio natural (bosques, aguas, paisaje, clima), es decir, la transformación irreversible del «estado espontáneo» de los elementos naturales. La verdadera crisis ecológica, más allá de las ideologías y de los usos partidistas que se pueden hacer de ella, consiste justamente en la modificación del medio natural de tal manera que este ya no sea el ámbito idóneo para la vida humana del futuro.

A esta elemental razón hay que añadir otra. En efecto, a nivel de la biosfera es imposible conocer con exactitud las consecuencias de las intervenciones de los humanos sobre la naturaleza. Por ejemplo, solo se sabe aproximadamente qué incidencia podrán tener las emisiones de gas freón sobre la capa de ozono de la biosfera. Entonces, lo más sensato y recomendable es una gran prudencia con el fin de no despilfarrar nuestro «capital natural» porque sin él, en un futuro más o menos próximo, las acciones culturales (el «capital técnico») del ser humano no podrán realizarse. Día a día se pone de manifiesto la enorme inversión de recursos de todo tipo que han de dedicarse para rectificar los abusos cometidos sobre los elementos naturales. Todas las naciones, por ejemplo, han de invertir anualmente enormes sumas de dinero para hacer frente a los efectos de la corrosión (herrumbre) que, además, es la causa de numerosos accidentes laborales y de una parte considerable de la polución.

Es evidente que la artificiosidad tiene límites, los cuales *a priori* no pueden establecerse de una manera indiscutible, sino que, en cada momento, se debe apelar a la responsabilidad individual y colectiva de los humanos para que el mundo que dejarán a las generaciones futuras sea humanamente habitable y vivible. No debería olvidarse que el hombre es un animal artificial, pero necesariamente realiza sus acciones culturalizadoras sobre y a partir de una suma de elementos naturales.

La artificialidad humana, por sofisticada que sea, remite siempre a la naturaleza, aunque el ser humano sea

completamente incapaz de vivir y moverse en la naturaleza pura, en la naturaleza «en sí». Siempre está presente, la observa, describe, manipula, pervierte, a partir de las posibilidades culturales que le proporciona su propia cultura con el concurso de sus deseos e intereses que a menudo no son sino expresión de su desmesura e irreconciliación. Por eso, una de las tareas más urgentes de la hora presente debería ser una política y una pedagogía de la naturaleza que, desde la primera infancia, inculcase a niños y adolescentes que su despliegue cultural y humano dependerá casi completamente de la *salud* de su medio ambiente. Y este, a su vez, dependerá de la responsabilidad que ellos y ellas tengan respecto a su entorno natural.

De manera muy pertinente, Hans Jonas ha señalado que «la naturaleza como una responsabilidad humana es ciertamente un *novum*, sobre el que la teoría ética debe reflexionar».[316] Para superar el antropocentrismo que históricamente se ha concretado en el abuso continuado de la naturaleza, este autor propone conferirle la *dignidad teleológica* de fin en sí que Kant había limitado al ser humano.

Ninguna de las éticas antiguas y premodernas consideró críticamente ni la situación de las condiciones ambientales de la vida humana ni tampoco qué calidad de vida tendrá la especie humana en el futuro próximo a tenor de los (ab)usos del medio natural. En estos últimos años, sin embargo, las insensatas intervenciones del ser humano sobre la naturaleza han provocado una degradación,

posiblemente irreversible, del medio natural, que amenaza la supervivencia de todas las formas de *Vida* en el planeta Tierra. A menudo a regañadientes, este estado de cosas obliga a establecer códigos ecológicos (por ejemplo, el de Kyoto), que eran completamente desconocidos por las metafísicas y las éticas del pasado. En el momento presente, la *naturaleza* ya no se limita a ser el entorno exterior y neutro de la vida humana, sino que es algo que íntimamente forma parte de la existencia humana como tal porque, de una manera u otra, existe un innegable «aire de familia» entre el ser humano y la naturaleza.

3.9. *Cultura y urbanidad*

La urbanidad o buena educación es la codificación cultural, no estrictamente jurídica, de las relaciones interpersonales que se establecen en una sociedad por medio de un consenso social explícito o implícito.[317] En todas las culturas, sencillas o complejas, antiguas o modernas, orientales u occidentales, se ha sentido la ineludible necesidad de regular los diversos aspectos de la convivencia humana con la finalidad de mantener el orden social (cultural) y de evitar abandonarse al orden salvaje (natural) (la «mala educación»).[318] Por otro lado, no hace falta insistir en que, en las distintas culturas, la urbanidad ha sido un mecanismo que ha servido para fundar, fortificar y mantener los procesos de institucionalización, los cuales, como es bien conocido, siempre se fundamentan en diferencias y jerarquizaciones.[319] Por eso, no resulta difícil, como lo hizo Etienne Balazs en su estudio sobre la

burocracia y las formas de urbanidad en la China Imperial, vincularla en un todo orgánico y operativo.[320]

Además, hay que añadir que las normas de urbanidad, como consagración de *status* y rutinas sociales que son, también proporcionan a los individuos una cierta orientación, porque, de una manera estereotipada, les indican qué deben hacer, evitar, decir, cómo deben moverse, qué se espera de ellos, etcétera.[321] Tanto desde el punto de vista de los dominadores como de los dominados, la urbanidad es, en definitiva, una verdadera empresa de seguridad (Poirier). Históricamente, la urbanidad se ha compendiado en conjuntos muy variados de protocolos y conductas socialmente sancionadas, minuciosamente formuladas, que poseían un carácter normativo, las cuales tenían la misión de reforzar las relaciones de poder y de sumisión que existen entre dominadores y dominados.[322]

Antiguamente, en Occidente, para referirse a la organización y reglamentación internas de la sociedad, se solía emplear el término *policía,* que por lo general subrayaba los aspectos sociales de la convivencia humana más que el comportamiento concreto y pormenorizado de los individuos. El diccionario de Sebastián de Covarrubias (1539-1613) da la siguiente definición de este término: «La buena orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes y ordenanzas para su mejor gobierno».[323] Vasco de Quiroga, en 1535, equiparaba policía con buen gobierno. Muy a menudo, el término policía, aplicado a la situación de las Indias

hispánicas, tenía el sentido global de «vivir en poblados», habitar en la esfera de la *cultura*, en oposición a «vivir en la dispersión», es decir, en el ámbito de la naturaleza salvaje, sin leyes ni jerarquías. Fray Gerónimo de Mendieta, en una carta, manifiesta que una de sus actividades misionales más importantes ha consistido

> en fundar de nuevo pueblos ordenados y concertados de los mesmos indios, que solían estar derramados por lugares desiertos, *fuera de toda policía humana*.

En una Cédula Real (del 7 de julio de 1550), fechada en Valladolid, se afirmaba que el conocimiento del castellano por parte de los indios era imprescindible para que «tomen nuestra *policía* y buenas costumbres». Este término nunca desapareció del todo del lenguaje, sin embargo, desde mediados del siglo XVII se empezó a utilizar el término «política», que coexistió con expresiones como «vida» o «trato civil». Hacia el final de esta centuria se introdujo el concepto «civilidad» que, en Francia, ya había empezado a imponerse *(civilité)* a partir de la segunda mitad del siglo XVI para expresar el alcance del antiguo vocablo «policía». Hay que recordar que, inicialmente, la *civilité* y la *politesse* se distinguían entre sí como «lo natural» y «lo artificial».

En oposición a la simple «naturalidad», la urbanidad ha sido considerada como una de las exteriorizaciones más significativas de la disposición cultural del ser humano. Jean Poirier llega a afirmar que «la urbanidad *(politesse)* representa la manifestación suprema de la cultura»,[324] es la expresión genuina del estado de civilización en

oposición al estado salvaje. De hecho, la urbanidad es uno de los signos más claros de la sobreimposición de la cultura sobre la naturaleza, ya que se convierte en un control, casi siempre eficaz, de las conductas instintivas: el código aprendido e interiorizado, que sustituye a las respuestas inmediatas, naturales, meramente instintivas. Poirier señala que «la urbanidad es el criterio de la hominidad, ya que aparece como lo que es propio del hombre».[325] En el pasado, en relación directa con la etimología del término «urbanidad» se solía afirmar que la ciudad (urbe) era el lugar natural de los comportamientos urbanos, es decir, de las buenas maneras y del refinamiento, mientras que el campo era el ámbito de la grosería y de los comportamientos toscos y desprovistos de civilidad.[326]

Las formas y maneras de buena educación de los humanos también tienen precedentes prehumanos.[327] En efecto, en muchas sociedades animales pueden observarse conductas rituales, sobre todo relacionadas con la procreación, escenificadas en marcos predeterminados. Los etólogos señalan que la urbanidad de los animales tiene la finalidad de evitar reacciones y conductas incontroladas que representarían un enorme riesgo para la vida del grupo. Lo mismo acontece con la urbanidad humana, pero hay que mencionar una diferencia fundamental. Los animales se comportan siguiendo casi estrictamente el guión que les marca el programa genético propio de cada especie. En los hombres todo es mucho más complicado, porque, constantemente, la innegable base instintiva se

acomoda *culturalmente* a nuevas demandas, a proyectos hasta entonces inéditos y a cambios externos de todo tipo, que no estaban previstos por las codificaciones de los mecanismos meramente instintivos. De hecho, la urbanidad es una señal que evidencia que el artificiosidad cultural configura los habituales mecanismos del ser humano para instalarse en la historia como lugar de la movilidad, del cambio y de la inevitable presencia de la contingencia.

En cada cultura humana, las formas y fórmulas de urbanidad se articulan en códigos escritos o no, que actúan de mediadores entre las personas sobre el fundamento de las dos dimensiones constitutivas del ser humano: el *espacio* y el *tiempo*.[328] El *espacio*, porque las formas de urbanidad se interponen entre los interlocutores, gestionando incluso la manera concreta como deben ocupar el espacio, concretando los lugares adecuados para cada circunstancia, indicando de qué modo los interlocutores deben actuar en función de su rango, cultura y poder económico, estableciendo una especie de zona neutral entre ellos, que evita la confrontación directa. El *tiempo*, porque los estereotipos de urbanidad regulan los momentos propicios para los diferentes actos y encuentros de la vida social, establecen la duración de las conversaciones y alocuciones y el orden protocolario que hay que mantener en ellas. Expresándolo brevemente: los modelos de comportamiento no son sino pautas culturales y rituales, que siempre se hallan determinadas por múltiples intereses creados, para que los grupos humanos y

los individuos se instalen en el espacio y en el tiempo que les son propios sin agresividad y guardando las distancias.

Es innegable que, en una determinada cultura, la fractura de las formas de urbanidad hasta entonces más o menos vigentes es un indicador bastante fiable y muy concreto de una crisis global porque, en realidad, se trata de formas, hábitos y costumbres que, en el momento actual, se traducen en la exterioridad humana lo que de verdad acontece en la interioridad.

3.9.1. La urbanidad y las mujeres

No debe extrañar que dediquemos un breve apartado a la «urbanidad y las mujeres», sobre todo si se tiene en cuenta que una de las funciones más importantes de la urbanidad, como regulación del comportamiento público (y, secundariamente, privado) de individuos y colectividades ha consistido en la distinción del *status* en función de sexo, nobleza de sangre, poder económico o cultura.

El hecho de que en casi todas las civilizaciones las mujeres se hayan visto obligadas a ocupar una posición de subordinación respecto a los hombres se ha formalizado mediante códigos de etiqueta social. Teniendo en cuenta que todas las realizaciones culturales del ser humano expresan en el día a día de su existencia su «lugar en el mundo», resulta evidente que la urbanidad, como creación cultural que es, ha sido un intento, por parte de los varones, encaminado a expresar la supuesta naturaleza inferior de la mujer en las diferentes sociedades humanas.

De esta manera, como indica Poirier, se ponía de manifiesto que la mujer era inferior en el campo jurídico, era alógena en el campo social (de hecho, la exogamia hace de ella una extranjera en la sociedad en la que vive) y, finalmente, era tratada como indigna en el campo ético y cultural.[329] Sin embargo, lo que ha sido más grave, por lo menos hasta una época bastante reciente, es que las mismas mujeres, casi sin excepción, han interiorizado su situación como si fuera la «cosa más natural del mundo».

Una aproximación superficial a esta problemática, sobre todo en el marco de la cultura occidental, hace difícil compatibilizar en un mismo movimiento la inferioridad social, cultural y jurídica de la mujer con los numerosos ritos de urbanidad que, ficticiamente, le confieren un lugar preeminente en la vida social. Varios factores han contribuido a la supuesta valoración de la mujer; valoración que, por lo general, era una simple escenificación, una farsa, una ocultación de las verdaderas intenciones.

El primero de ellos es que, como consecuencia de su insustituible función de generadora de vida, se encuentra en el mismo centro de la reproducción y perpetuación de la vida del grupo. Hay un segundo factor, en otro tiempo muy importante: la mujer, con cierta frecuencia, ha compensado su impotencia social y cultural mediante el disimulo, la astucia y sobre todo la magia. En este sentido, ha suscitado miedo y aprensiones, porque se hallaba en relación con fuerzas ocultas que los varones desconocían y les

atemorizaban. Por eso ha sido rodeada de atenciones y cumplidos que no son sino medidas de carácter preventivo para que la mujer no llegue a ejercer sus supuestos poderes superiores contra el varón. Finalmente, las formas y fórmulas de urbanidad que rinden los hombres a las mujeres (palabras finas, besamanos, reverencias, etcétera) tienen la función, como señala Poirier, «de compensar y afianzar el estatuto femenino».[330] No cabe duda de que a menudo se trata de unas atenciones excesivas, afectadas y, casi siempre, con una fuerte carga de hipocresía.

> Las atenciones del hombre hacia la mujer postulan una superioridad, totalmente artificial, de la mujer sobre el hombre. Esta superioridad «graciosamente concedida», erigida en regla de conducta, atraviesa y contradice a las jerarquías establecidas; todo tiene lugar como si hubiese una verdadera fetichización del sexo femenino.

Pero no nos debemos engañar: se eleva artificialmente el sexo femenino mediante el protocolo para distinguirlo mejor, cerrarlo en el interior de su *status* y, finalmente, dominarlo. De hecho, nos encontramos aquí con el mismo esquema que regulan las relaciones superior/inferior.

Una cuestión que aquí nos limitamos a mencionar es: teniendo en cuenta que siempre serán necesarias formas y fórmulas concretas de trato y convivencia, ¿qué configuración debería tener la urbanidad en la sociedad actual? Unas formas que nunca se deberían reducir a unas meras formalidades, sino que tendrían que expresar

culturalmente la naturaleza social, política y religiosa de mujeres y hombres. Unas formas que, teniendo en cuenta la imprescindible entrada activa de la mujer en todas las parcelas de la vida cotidiana, será necesario que ayuden a mantener, entre hombres y mujeres, la *igualdad* y la *diferencia* en un clima de mutua *deferencia.*

3.9.2. Urbanidad y domesticación (socialización) del ser humano

La costumbre es una segunda naturaleza.
¿No podría ser la naturaleza solo una primera costumbre?
Pascal

Creemos que, a raíz de lo que hemos expuesto en torno a la «urbanidad y las mujeres», resulta evidente que la urbanidad, como sucede con todos los aspectos de la cultura, ha servido para instaurar procesos de domesticación (socialización). Históricamente es un dato a menudo inquietante que la civilización siempre ha estado marcada por la *ambigüedad.* Su función principal debería consistir en propiciar el paso del estado salvaje a la humanización, pero no cabe duda de que, con relativa frecuencia, la civilización ha sido utilizada como un mecanismo de *inmovilización*, que se limitaba a reducir al ser humano a una situación de infrahumanidad y bestialismo. Los sistemas educativos, con las transmisiones que tienen encomendadas, son los encargados por la sociedad para llevar a cabo la misión de incorporar, muy en primer lugar, a los *infantes* (es decir, a los seres «aculturales», sin palabras) a la civilización propia de un

determinado lugar. No es necesario insistir en la ambigüedad que los ha caracterizado —y aún los caracteriza.

Toda cultura, toda forma de relación, toda praxis pedagógica, son lo que son mediante un conjunto de formas y fórmulas que han sido diseñadas y aplicadas a partir de las posibilidades expresivas (culturales) de una determinada tradición cultural. Aquí se descubre una cuestión que, desde una perspectiva antropológica, posee una importancia decisiva. Nos referimos al hecho de que el ser humano solamente posee un acceso *mediato* y *condicionado* a la realidad, lo cual implica que se ve forzado, ininterrumpidamente, a servirse de mediaciones. Sin embargo, como es bien conocido, toda mediación siempre se encuentra enraizada en una tradición cultural concreta, y además se inscribe en el código de urbanidad que, por acción o por reacción, tiene vigencia en ella. En consecuencia, las formas de urbanidad, porque son un sistema de mediaciones situadas en un determinado ámbito cultural, son artefactos profundamente marcados por lo que caracteriza al ser humano como tal: la *ambigüedad*, es decir, la indeterminación *a priori* de la calidad ética que se seguirá de su uso (liberación o domesticación, felicidad o infelicidad, bondad o maldad, etcétera).[331]

A causa de su finitud congénita, el ser humano se ve forzado a tomar posesión del mundo mediante un conjunto de artefactos culturales que nunca pueden ser neutros, sino que siempre se encuentran predeterminados por las

posibilidades y los límites de la propia cultura, y también por los intereses de todo tipo de quienes en ella se encuentran implicados. No cabe duda de que las formas de urbanidad, porque establecen un sistema de clasificaciones (preferencias y pretericiones) en la sociedad, siempre están determinadas por los intereses de la ideología vigente. Es comprensible que cuando la ideología social predominante entra en crisis, es decir, cuando se manifiesta incapaz de conferir orientación a los miembros de una sociedad concreta, también entonces los formalismos de la urbanidad dejan de ser operativos y además se convierten en públicamente ridículos.

4. CONCLUSIÓN

No es exagerado afirmar que en el momento actual, como, por otro lado, ha sucedido siempre, las mutaciones que se observan en las formas de urbanidad son un fiel reflejo de los cambios profundos que experimenta la sociedad (pos)moderna. Algunos mantienen la opinión de que este estado de cosas es una expresión elocuente de la situación terminal de nuestra cultura. No creemos que sea así. Más bien, nos inclinamos a pensar, como sugiere Jean Poirier, que es la generalización de la *ideología igualitaria*, surgida del pensamiento ilustrado y de la Revolución francesa, uno de los factores que se encuentra en el origen de las profundas transformaciones en curso. Otro factor, igualmente decisivo, es la *fractura de la confianza*, que de manera creciente afecta a una gran mayoría de ámbitos políticos, religiosos y sociales, imposibilitando transmisiones adecuadas por parte de las «estructuras de

acogida». Aun más, desearíamos añadir, como causa muy importante del actual estado de cosas, la impronta de los *feminismos*, los cuales, según creemos, serán uno de los factores determinantes en la sociedad del siglo XXI.

En todas las culturas humanas, las costumbres, las formas de relación y las visiones del mundo han sido —y son— realidades sometidas al cambio y al movimiento. Hoy, es obvio que, en relación con el pasado reciente, su velocidad de mutación ha aumentado exponencialmente. Sin embargo, a pesar de todo, el hombre, porque siempre será un ser cultural, es decir, social, sin cesar se verá forzado a instituir determinadas formas de relación, esquemas operativos que, en cada aquí y ahora, le permitan pensar la realidad y determinar cuál es su «puesto en el mundo». Toda cultura instituye unas celebraciones, una *mise-en-scène,* a menudo con unos guiones ya plenamente consolidados y sancionados. En realidad, sin determinadas secuencias mediáticas no puede hablarse de vida humana, ya que su negación supondría pasar por alto el hecho, ya mencionado con anterioridad, de que el hombre edifica sus comportamientos culturales y, por lo tanto, la urbanidad, a partir de los presupuestos del instinto.

Sin embargo, parece indudable, sobre todo después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), que una de las características más llamativas de las sociedades occidentales ha sido la progresiva desvinculación del sujeto respecto a los cánones sociales, lo cual representa una innovación revolucionaria en relación con las fijaciones casi imperativas establecidas por las antiguas reglas de la

tradicional «buena educación».

El sujeto liberado (o supuestamente liberado) ha establecido nuevos modos de relación, sobre todo con tres temas que en la sociedad tradicional habían sido los centros polarizadores de la urbanidad: el *dinero*, la *política* y el *sexo*. Era una costumbre bastante extendida que, en relación con ellos, se utilizaran fórmulas de precaución socialmente consensuadas que en la actualidad prácticamente han desaparecido. Otro aspecto remarcable es la desaparición casi total del prestigio de la edad, el cual en otro tiempo era casi un mecanismo y un modelo que se imponían automáticamente al margen de la valía y de las virtudes personales del anciano en cuestión.

Estamos convencidos de que nuevos estereotipos de urbanidad irán tomando cuerpo en la ciudad del futuro, porque la existencia humana, sean cuales sean las variantes culturales, jurídicas, emocionales, religiosas y personales que en un momento determinado puedan incidir en su configuración social, nunca puede prescindir de la *relacionalidad* como forma específica de ser hombres y mujeres. Actualmente, se habla mucho de la crisis global del poder y de su legitimación en todas sus figuras (familiares, estatales, pedagógicas, religiosas, jurídicas). Quizá lo que ahora mismo necesitamos con más urgencia en el campo político, religioso y social es *autoridad* en el sentido primigenio y más excelente de este vocablo (de *augeo* = hacer crecer, promocionar), que sea capaz de devolver a las palabras y a los comportamientos humanos la humanidad perdida, es decir, la dimensión ética como

algo inherente a cualquier articulación de la *vida buena*.

La urbanidad no es sino una forma (a menudo, una formalidad) corriente, cotidiana, de articulación coimplicada de lo natural y lo cultural en un determinado contexto espacial y temporal. Ya que con frecuencia el ser humano no es capaz de autolimitarse, la buena educación suple esa incapacidad y pone de manifiesto que la dignidad es el atributo fundamental, no cuantificable, del ser humano. Es evidente, pues, que la urbanidad, como todo lo que se refiere al hombre, mediante la afirmación o la negación, puede convertirse en un artefacto perverso, porque en realidad siempre es una manifestación contundente de la ambigüedad inherente a la condición humana.

---

9 L. Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta, 2012, p. 47.

10 La *inmediatez* es el deseo siempre *insatisfecho* del ser humano, por cuanto lo que es propio de él es la *mediatez*, el inevitable uso de mediaciones en todas las situaciones de su existencia. Sin embargo, no debería olvidarse que la cultura moderna tardía es a menudo una cadena inacabable de medios sin una finalidad humanamente establecida: los medios entonces se convierten en fines (cf. L. Duch y A. Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación 1*, Barcelona, Herder, 2014).

11 Cf. L. Duch, *Religión y comunicación*, *op. cit.*, pp. 48-50.

12 P. Hadot, «Remarques sur les notions de *phusis* et de

nature», en *íd.*, *Études de philosophie ancienne*, París, Les Belles Lettres, 1998, p. 77, hace notar que «el vocablo "naturaleza" (o *phýsis*) posee un sentido completamente diferente si se usa de manera absoluta o si se usa acompañado de un genitivo». Sobre esta problemática, véase G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, esp. pp. 54-60, 80-94, 160-164; H. Köster, «*phýsis*», en G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ix, Stuttgart *et al.*, W. Kohlhammer, 1973, pp. 248-271; O. Marquard, «Antimodernismo futurizado. Observaciones a la filosofía de la historia de la naturaleza», en *íd.*, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 105-121; W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Múnich-Viena, Hanser, 1976; R. Spaemann, «Naturaleza», en H. Krings, H. M. Baumgartner y C. Wild (eds.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, ii, Barcelona, Herder, 1978, pp. 619-633; W. Kluxen, «Landschaftgestaltungen als Dialog mit der Natur», en W. C. Zimmerli (ed.), *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*, Múnich, W. Fink, 1988, pp. 73-87.

Sobre la problemática teológica relacionada con la secularización de la naturaleza en la modernidad, sobre todo en la primera Ilustración, cf. U. Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988; M. Schramm, *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes*, Graz-Viena-Colonia,

Styria, 1985; K. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Découverte, 1996; R. P. Sieferle, *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998; C.-F. Geyer, *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999; U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli,[2] 1999; *íd.*, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milán, Feltrinelli, 2005.

Sobre las peripecias del término «naturaleza» en las distintas etapas de la cultura occidental, véase el estudio de P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, París, Gallimard, 2004.

Sobre la genealogía del concepto de cultura, cf. J. San Martín Sala, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, pp. 23-40; Chr. Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 134-137. Desde una perspectiva antropológica, el libro editado por J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975, es muy práctico, ya que recoge los textos más significativos de algunos de los grandes maestros de la antropología (Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough) sobre este concepto. Una obra ya clásica (1.ª ed. en inglés, 1934), pero todavía útil, es la de R. Benedict, *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización*

contemporánea, Buenos Aires, Sudamericana, [2]1944. Véase además Th. Jung, *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999; San Martín Sala, *Teoría de la cultura*, *op. cit.*, *passim*.

Metodológicamente, ofrecen gran interés U. Hannerz, *Conexiones transnacionales. Cultura, gentes, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998, esp. pp. 33-131; A. Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2001.

13 Véanse las ponderadas reflexiones sobre este tema de R. P. Sieferle, *Die Krise der menschlichen Natur, op. cit.*, pp. 9-34.

14 Véase Köster, *op. cit.*, p. 247. A pesar de los setenta años transcurridos desde su primera publicación, el libro de A. O. Lovejoy y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* [1935], Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1997, esp. cap. iii (pp. 103-116), es fundamental para la discusión sobre el término «naturaleza» *(phýsis y natura)*.

15 Cf. Lovejoy y Boas, *op. cit.*, p. 106.

16 Picht, *op. cit.*, pp. 89-90, señala que en el vocablo latino *natura* es lo que se halla de inmediato; no es por consiguiente el aparecer y el mostrarse, como sucede en la *phýsis* griega.

17 Lovejoy y Boas, *op. cit.*, p. 103.

18 Véase la sugestiva interpretación que Hadot, *Le voile d'Isis*, *op. cit.*, pp. 31-32, hace del pasaje de Sófocles.

19 Debe indicarse que el giro antropológico de la

modernidad, que tiene en el sujeto humano el *fundamentum inconcussum*, separa la naturaleza como mera *res extensa* de la *res cogitans*, de tal manera que el hombre se convierte en «maître et possesseur de la nature» (Descartes, *Discours de la méthode*, vi, 62). Sobre esta problemática, tal como se propuso a partir de las últimas décadas del siglo XVII, cf. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, *op. cit.*, *passim*.

20 Véase Picht, *op. cit.*, p. 90, que hace notar que en la traducción latina del griego *phýsis* por mediación de *natura* se pierde el aspecto, tan importante, del pasar, del ocultarse. Hadot, siguiendo las indicaciones de un tratado médico de Hipócrates, afirma que para muchos representantes del pensamiento griego la medicina es la única fuente precisa para alcanzar el conocimiento de la naturaleza humana, porque nos hace conocer con precisión las diferentes constituciones *(physies)* de los hombres (cf. Hadot, *op. cit.*, pp. 78-79).

21 Cf. Galimberti, *Psiche e techne*, *op. cit.*, cap. i, pp. 51-56.

22 D. Bourg, «Modernité et appartenance à la nature», en *Esprit*, junio de 1996, p. 64. Véase de manera más explícita D. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, París, Hachette, 1996.

23 Cf. Köster, *op. cit.*, pp. 88-89.

24 Véase Spaemann, *op. cit.*, p. 620. Köster, *op. cit.*, p. 248, afirma que «*phýsis* es todo lo que, a partir de su origen o de la observación de sus condiciones, aparece como

predado. […] Preguntar qué son propiamente las cosas del mundo en su verdadera constitución, significa preguntar por su *phýsis*. El concepto *phýsis* en este sentido se originó en la ciencia jónica». Los sofistas establecían una cabal oposición entre *phýsis* y *nómos*, mediante la cual se sugería que todo *nómos* reprime lo que es por naturaleza predado (cf. Spaemann, *op. cit.*, pp. 619-620). Durante muchos siglos, la oposición de *phýsis* y *nómos* fue determinante para el pensamiento griego (cf. Köster, *op. cit.*, pp. 254-255).

25 Cf. Marquard, «Antimodernismo futurizado», *op. cit.*, pp. 112-116.

26 Marquard, *op. cit.*, p. 112.

27 Picht, *op. cit.*, p. 163.

28 Cf. D. F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999, pp. 67-80. Las pretensiones del método propuesto por F. Bacon eran «la recuperación de la imagen y semejanza de Dios originaria en la condición humana» (Noble, *op. cit.*, p. 69; cf. *ibíd.*, pp. 72-73).

29 No podemos considerar aquí los desmanes sangrientos provocados por las distintas formas adoptadas por la «ideología colonial» (cf. L. Duch, «Antropología del hecho religioso», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 89-115).

30 «La secularización de la naturaleza como desacralización y separación de la religión fue puesta de manifiesto con insistencia por Max Weber. La tensión que

se originó entre la experiencia de la realidad y la religión se caracterizó mediante el concepto de "ley propia". [...] Aunque actualmente, en la investigación de la naturaleza, se anuncian cambios radicales, domina aún hoy día la opinión de que la naturaleza en su totalidad puede ser definida exhaustiva y suficientemente por mediación de sus leyes, que han llegado a ser objetivas y cuantificables» (Krolzik, *op. cit.*, pp. 2-3).

31 H. R. Jauss, *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Visor, 1995, p. 67.

32 Véase Bourg, *op. cit.*, pp. 22-23.

33 Uno de los textos más elocuentes de Max Weber sobre esta problemática es la «Introducción» *(Zwischenbetrachtung),* en *íd.*, *Ensayos sobre sociología de la religión*, i, Madrid, Taurus, [2]1987, pp. 11-24. Es indudable que Weber ha sido el pensador occidental que mejor ha descrito el movimiento de supuesta racionalización total como proceso de desencantamiento del mundo, como racionalización de todos los ámbitos de la existencia humana (economía, religión, administración, música, etcétera). También es indudable que este movimiento ha conducido al triunfo de la racionalidad formal, instrumental y burocrática. Sin embargo, tal como subraya Hassner, *op. cit.*, p. 104, no ha de olvidarse que Weber también anunció el «vacío espiritual» producido por esta racionalización, el cual podría dar lugar a la aparición de nuevos profetas y al retorno de los antiguos dioses. Sobre

todo, señaló que la total racionalización de la existencia humana no podría dar respuesta a las cuestiones últimas, *fundacionales*, que siempre asedian al ser humano (cf. *ibíd.*, pp. 104-105).

34 Debe destacarse un aspecto decisivo de la ciencia moderna en sus intentos de configurar el mundo actual. Se trata de una nueva comprensión de la *ley*, la cual ya no es una instancia legislativa trascendente, sino que tiene la finalidad de regular una serie de relaciones necesarias derivadas de la misma naturaleza de las cosas, de acuerdo con la formulación de Montesquieu (cf. Bourg, *op. cit.*, p. 23).

35 Sobre lo que sigue, cf. los estudios de O, Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn *et al.*, F. Schöningh, 1989, pp. 11-20, 122-123 (notas); *íd.*, «Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse», en *íd.*, pp. 64-81, 149-160 (notas). Sobre la concepción de la naturaleza de Kant, cf. Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu*, *op. cit.*, cap. ii (pp. 59-100).

36 Marquard, *op. cit.*, p. 10.

37 Pérez-Borbujo, *op. cit.*, p. 65.

38 Debe tenerse en cuenta la importancia decisiva del concepto «compensación» en el pensamiento de este filósofo (cf. Marquard, «Kompensation», *op. cit.*, *passim*).

39 Marquard, *op. cit.*, pp. 12-13.

40 Marquard, *op. cit.*, pp. 13-14. En esta frase hay una referencia directa al final de la relevancia pública de la

escatología cristiana. La compensación a esta situación es el «retorno del mito» o, si se prefiere, la constatación de que vivimos una época francamente *antiescatológica* (H. Blumenberg).

41 Marquard, *op. cit.*, p. 14. Somos muy conscientes de que nuestra traducción no consigue plasmar toda la fuerza que tiene el término alemán *Entübelung*, que traducido literalmente sería «des-malificación». Según Marquard, la estetización cumpliría una función teodicéica, que «purgaría» la realidad del mal que en ella pudiera haberse introducido a causa de los mismos procesos de racionalización y de la insuperable finitud del ser humano.

42 Marquard, *op. cit.*, pp. 14-15. Esta tesis, el autor lo reconoce explícitamente, vale solo para el mundo protestante, ya que en el universo católico las «buenas obras» no tienen necesidad de ser salvadas ideológicamente.

43 El enorme empuje experimentado por las psicologías de las profundidades a partir del siglo XIX es debido, al menos en parte, a la incapacidad de muchos hombres y mujeres de vivir en un mundo desencantado y sin ninguna profundidad real o imaginada.

44 A comienzos del siglo XX Georg Simmel ya hacía notar que muchos individuos, ante las constantes alteraciones y fragmentaciones de la vida moderna, adoptaban actitudes con un explícito carácter *estético*: «Les parece encontrar en la concepción artística de las cosas un alivio de la fragmentariedad y dolor de la vida real». Según

Simmel, «este apasionado interés estético procede de un impulso trascendental, el cual, desilusionado por una ciencia fragmentaria que guarda silencio sobre todo lo que es último, y por una actividad social-altruista que olvida la realización interior espiritual de uno mismo, ha buscado un escape en lo estético» (G. Simmel, cit. en Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 64). Sobre la estetización en la actualidad, cf. G. Lipovetsky y J. Serroy, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, París, Gallimard, 2013.

45 No debería olvidarse que el «recurso gnóstico» —la «religión mundial» *(Weltreligion)* de Gilles Quispel— ha constituido en todas las etapas de la cultura occidental la prueba más concluyente de las situaciones de crisis global (religiosa, social, política, cultural). En L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, *op. cit.*, cap. iv (pp. 273-357), abordamos la problemática en torno a la gnosis a comienzos del siglo XXI.

46 Cf. Marquard, *op. cit.*, pp. 15-17.

47 Cf. Marquard, *op. cit.,* p. 17. Otro caso notable de estetización de la vida como «anestesia colectiva» es el que ofrece la opereta vienesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX. «La opereta es la respuesta frívola y alegre a todas las nubes que oscurecían el cielo austriaco. Cuando en 1873 la bolsa de Viena quebró provocando ruinas y suicidios, Anton Fahrbach compuso la *Krach-Polka* contra los especuladores y Strauss con el himno del champán de *Fledermaus* intentó hacer olvidar las

dificultades del momento» (C. Magris, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Turín, Einaudi, [2]1988, p. 187). Todo el capítulo (pp. 185-192) de esta interesante obra de Claudio Magris es una buena ejemplificación de lo que apuntamos en el texto.

48 Según nuestra opinión, la «sociedad de vivencia» *(Erlebnisgesellschaft)* estudiada por Gerhard Schulze es una buena muestra de estetización como antídoto a los proyectos economicistas de la razón ilustrada y postilustrada (cf. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt-Nueva York, Campus, [7]1997).

49 Sobre el alcance que otorgamos a la expresión «cultura ex», cf. L. Duch, «Nous subjectes d'alliberament», en *íd.*, *De Jerusalem a Jericó. Al·legat per a unes relacions fraternals*, Barcelona, Claret, 1994, pp. 57-71.

50 Cf. las referencias que hacemos al pensamiento de Hans Blumenberg en L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, *op. cit.*, pp. 428-443.

51 Cf., por ejemplo, M. Eliade [1951], *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires-Madrid, Emecé-Alianza, 1972, esp. cap. iv, «El terror de la historia» (pp. 129-149).

52 «La nostalgia de la existencia primitiva, intacta, inmediata, aparece y se muestra vehementemente a medida que la técnica invade ámbitos de la vida cada vez más numerosos» (E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, París, Cerf, 1991, p. 105).

53 En este contexto sería oportuno referirse extensamente al «primitivismo antropológico». Sobre esta problemática, remitimos a los excelentes estudios de Lovejoy y Boas, *op. cit.*, *passim*, y Adams, *Las raíces filosóficas de la antropología*, *op. cit.*, cap. iii (pp. 91-128).

54 M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athenes et saint Augustin*, París, La Découverte, 1989, *passim*, ha estudiado esta crisis y las implicaciones de todo tipo que tuvo.

55 Véase Daraki, *op. cit.*, p. 23.

56 Tanto los cínicos como los estoicos se alejaron ostensiblemente del pensamiento político de Aristóteles, que mantenía que el hombre como *animal político* tenía que desarrollar sus virtualidades dentro de la ciudad actuando como ciudadano.

57 Hesíodo, refiriéndose a la «edad de oro», afirma que «los hombres vivían como dioses con un corazón sin preocupaciones, sin trabajo ni miseria, ni tan solo la terrible vejez».

58 Debe tenerse en cuenta que el vegetarianismo se consideraba como el modo *natural* de alimentación, mientras que la ingestión de carne animal se consideraba como una etapa posterior de la historia de la humanidad, a menudo asociada con procesos de brutal degeneración de ella misma.

59 Cf. K. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 51-63.

60 Cf. Eder, *op. cit.*, pp. 58-59.

61 Es interesante señalar el interés que manifestaron algunos autores judíos de los años treinta del siglo XX (sobre todo, Walter Benjamin y Erich Fromm) por el retorno a la naturaleza. Fromm presenta el sueño romántico de retorno a la madre Naturaleza con el lenguaje de una disciplina científica: el psicoanálisis (cf. M. Löwy, «Messianisme et nature dans la culture juive romantique. Erich Fromm et Walter Benjamin», en Hervieu-Léger (ed.), *Religion et Écologie*, *op. cit.*, pp. 127-133).

62 Sobre el sentido y alcance que otorgamos a la expresión «teodicea práctica», cf. L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 103-113.

63 Casini, *Naturaleza*, *op. cit.*, pp. 10-11, 151-152, ve en algunas corrientes ecológicas una suerte de conciencia culpable por el hecho de que la ciencia moderna ha violado la antigua Naturaleza-Madre, matriz y origen de todo lo que existe en el cosmos.

64 Véase Bourg, «Modernité et appartenence à la nature», *op. cit.*, pp. 28-29, 55-80.

65 Cf., por ejemplo, K. M. Meyer-Abich, *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, Múnich-Viena, Hanser, 1990; L. Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, París, Grasset, 1992; G. Filoramo, «Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde», en Hervieu-Léger (ed.), *Religion et Écologie*, *op. cit.*, pp. 137-150; *íd.*, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 295-330; R. Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza. La*

nueva imagen de la ciencia y de Dios, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994, esp. cap. iv (pp. 91-108); Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, *op. cit.*, pp. 31-56; F. Champion, «Religions, approches de la nature et écologie», en asr 90(1995), pp. 39-56.

66 La expresión «ecología profunda», de origen escandinavo y acuñada en 1972, tiene como principales representantes a A. Naess, B. Devall y G. Sessions; en el ámbito francés, D. Bourg y M. Serres. Champion, «Religions», *op. cit.*, p. 49, afirma que debe añadirse el nombre de Espinoza y la rica tradición intelectual que proviene del filósofo judío.

67 Filoramo, «Métamorphoses d'Hermès», *op. cit.*, *passim*, analiza con detalle los componentes esotéricos de la ecología profunda.

68 Cit. en Champion, *op. cit.*, p. 49; cf. *ibíd.*, p. 50.

69 B. Devall y G. Sessions, cits. en Filoramo, *Figure del sacro*, *op. cit.*, p. 298; cf. *íd.*, «Métamorphoses d'Hermès», *op. cit.*, pp. 143-146.

70 Además de los ya citados, otros teóricos importantes de la *deep ecology* son D. Worster, *Nature's Economy. A. History of Ecological Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, ^{2}1985; W. Fox, *Toward a Transparent Ecology*, Boston, Shambala Press, 1990.

71 Véase Bourg, «Modernité et appartenance à la nature», *op. cit.*, pp. 64-70.

72 Véase Bourg, *Les scénarios*, *op. cit.*, pp. 105-107. Sobre la alimentación y la cocina, cf. L. Duch y J.-C. Mèlich,

Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana, 2, 2, Madrid, Trotta, 2009, pp. 259-278.

73 Bourg, «Modernité», *op. cit.*, p. 65, pone de manifiesto que un nicho en el sentido ecológico del término no es solo un hábitat, sino también la manera como un animal o una planta viven en ese hábitat, y para expresarlo de manera aún más precisa, se trata del rol que ejercen en un ecosistema determinado.

74 Cf. Bourg, «Modernité», *op. cit.*, p. 67.

75 Véase Bourg, «Modernité», *op. cit.*, pp. 68-69.

76 Cit. en Bourg, *op. cit.*, p. 68.

77 *Ibíd.*, pp. 68-69.

78 Cf. R. Panikkar, «Ecosofia», en *Qüestions de Vida Cristiana* 158(1991), pp. 66-79.

79 A. Naess, cit. en Filoramo, «Métamorphoses», *op. cit.*, p. 141; cf. *ibíd.*, 143-144.

80 S. Frontier y D. Pichod-Viale, cits. en Bourg, *op. cit.*, p. 70.

81 Kluxen, «Landschaftsgestaltung als Dialog mit der Natur», *op. cit.*, p. 73. Véase además la amplia información que ofrecen F. Petri, E. Winkler y R. Piepmeier, «Landschaft», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1980, col. 11-28; C. Contreras Delgado, «Paisaje y poder político», en Lindón *et al.* (eds.), *Lugares imaginarios en la metrópolis*, *op. cit.*, pp. 171-186.

82 Véase, Contreras Delgado, *op. cit.*, pp. 172-173.

83 J. G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Kunst*, *op. cit.*, Piepmeier, *op. cit.*, col. 18.

84 G. Simmel [1913], «Filosofía del paisaje», en *íd.*, *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 270.

85 G. Simmel, *op. cit.*, p. 265.

86 Cf. Kluxen, *op. cit.*, pp. 74, 76.

87 Cf. Simmel, *op. cit.*, pp. 267, 274.

88 Cf. Kluxen, *op. cit.*, pp. 78-77. Sobre algunas formas culturales del jardín como culturalización del paisaje, véanse los estudios editados por H. Sarkowicz, *Die Geschichte der Gärten und Parks*, Frankfurt, Insel, 1998. Véase también W. Teichert, *Gärten. Paradiesiche Kulturen*, Stuttgart, Kreuz, 1986; M. Baridou, *Los jardines. Paisajistas, jardineros, poetas. Siglos XVIII-xx*, Madrid, Abada, 2008.

89 Kluxen, *op. cit.*, p. 137.

90 N. Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, p. 139.

91 Kuper, *Cultura*, *op. cit.*, p. 21. «La cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo» (*ibíd.*, p. 262). Véase además, L. Duch, *Religión y comunicación*, *op. cit.*, pp. 51-54.

92 E. B. Tylor [1871], *Cultura primitiva.* 1. Los orígenes de la cultura, Madrid, Ayuso, 1977, p. 19. Se ha objetado a la definición de Tylor que este término incluía demasiados elementos y sobre todo que no distinguía entre cultura y organización social (cf. Kuper, *op. cit.*, p. 75).

93 Cf. el clásico libro de A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Harvard University Press, 1952. En este volumen, tabularon y clasificaron 164 definiciones de cultura.

94 Kroeber y Kluckhohn, *op. cit.*, p. 153.

95 Cf. Antweiler, *op. cit.*, p. 141.

96 L. A. White, *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1982, p. XVII (énfasis nuestro).

97 Cf. J. Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

98 Esta afirmación no puede aislarse, sin embargo, del hecho de que la noción moderna de cultura nació «a partir de una óptica evolucionista», es decir, dentro de una comprensión lineal y progresiva del tiempo humano (cf. S. Gruzinski, *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999, pp. 52-53), la cual contrasta, al menos inicialmente, con las cosmovisiones tradicionales.

99 «Parece como si uno de los poderes principales de la cultura humana consistiera en sacar provecho, bajo el imperativo de la necesidad, a las circunstancias originales con las que se encuentra el ser humano» (A. Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1993, p. 38).

100 C. Geertz, *La interpretación de la cultura*, Barcelona,

Gedisa, 1987, p. 51, afirma que «lo importante en la ciencia no es que los fenómenos sean empíricamente comunes, sino que puedan revelar los permanentes procesos naturales que están en la base de dichos fenómenos». Sobre la importante contribución de Geertz al análisis de la religión y la cultura, cf. Kuper, *op. cit.*, pp. 95-145. Gehlen, *op. cit.*, p. 38, apunta que la cultura humana también lleva a cabo una función ordenadora y estabilizadora.

101 Cit. en Kuper, *op. cit.*, p. 25.

102 Cit. en Hannerz, *Conexiones transnacionales*, *op. cit.*, p. 112. Desde su perspectiva, White, *op. cit.*, p. XVIII, escribe que «la cultura es un *continuum*, una corriente de hechos, que fluye libremente a través del tiempo de una a otra generación y lateralmente de una raza o *hábitat* a otro».

103 Véase Hannerz, *op. cit.*, pp. 114-117, 119-126. En su comprensión del mestizaje cultural, Hannerz se refiere a un *continuum*, en el que hay una fuerte tensión entre «la cultura del centro, con un mayor prestigio, aunque no exento de ambigüedades [...] y, en el otro extremo, las formas culturales de la periferia más lejana, a menudo con una mayor variedad provinciana. En medio hay diferentes mezclas» (*ibíd.*, p. 115).

104 Véase la interesante comparación entre la situación cultural de nuestros días y las variaciones del tiempo atmosférico que ofrece D. B. Morris, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Berkeley-Los Angeles-Londres, The University of California Press, 1998, pp. 18-19, 41.

105 Cf. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, v, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, esp. pp. 141-163. Es evidente que la sociedad posmoderna aparece como una realidad de carácter *multiperspectivístico* o, como señala Gotthard Günther, *policontextual*.

106 Cf. las aproximaciones a este tema de Z. Bauman, *Modernidad líquida*, México, fce, 2003; *íd.*, *Vida líquida*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006.

107 Véase G. Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000; J.-J. Wunenburger, *Antropología del imaginario*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2008. Estos autores siguen muy de cerca las grandes intuiciones de Gaston Bachelard (cf. B. Solares (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, México, unam, 2009).

108 Sobre esta problemática, véase el estudio de F. Masini, «Utopia e storia», en *Il destino dell'uomo nella società post-industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 119-134.

109 Cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, *op. cit.*, 2.3. (pp. 59-102).

110 Cf. C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994; *íd.*, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996 (obra eminentemente autobiográfica).

111 Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, p. 20; cf. *ibíd.*, pp. 39-40, 55, 57, 89-90.

112 Geertz, *op. cit.*, p. 88.

113 Véase G. Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, París, Payot, 2000, pp. 76-79.

114 Sobre esta problemática, véase el interesante estudio de L. Dupré, *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder, 1999, esp. pp. 12-22.

115 *Ibíd.*, pp. 14-15.

116 Sobre lo que sigue, véase N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Unterscheidungen.* i: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes; ii: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, 1979; C. Morazé, «Culture et civilisation», en J. Poirier (ed.), *Histoire des moeurs. iii: Thèmes et systèmes culturels*, París, Gallimard, 1991, pp. 1522-1550; Cuche, *op. cit.*, pp. 8-10.

117 Véase Morazé, *op. cit.*, pp. 1524-1525. En aquel tiempo, el vocablo «cultura» nunca se refería a las actividades del espíritu.

118 Sobre las teorías culturales del siglo XVIII, véase Jung, *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, *op. cit.*, pp. 16-43, con especial hincapié en la influencia ejercida por Giambattista Vico (1668-1744).

119 Según F. Braudel, «L'histoire des civilisations: le passé explique le présent», en *íd.*, *Écrits sur l'Histoire*, París, Flammarion, 1969, p. 259, el término «civilización» se encuentra por primera vez en 1766 en una obra impresa. Véase además el breve pero sustancioso artículo de J.

Cazeneuve, «Civilisation», en *Encyclopaedia Universalis*, v, París, 1990, pp. 944-948.

120 Cf. Cuche, *La notion de culture*, *op. cit.*, pp. 9-10. Ha de tenerse en cuenta la decisiva aportación de Kant a la fundamentación moral de la cultura. Lo que es específico de ella no es la «caída» *(Verfall)* (Rousseau) ni la historicidad (Vico, Herder), tampoco la individualidad, sino la moralidad como idea rectora del pensar y actuar humanos (cf. Jung, *op. cit.*, pp. 37-38).

121 Cf. Morazé, *op. cit.*, p. 1522.

122 Cf. É. Benveniste, «Civilisation. Contribution à l'histoire du mot», en F. Braudel (ed.), *Éventail de l'histoire vivante*, París, 1953, pp. 47-54.

123 Cf. Kuper, *op. cit.*, p. 45.

124 Cf. S. Mennell, «Civilisation», en S. Auroux (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle ii. Les notions philosophiques 1*, París, puf, 1990, pp. 326-327. Norbert Elias señaló que, por regla general, «civilización» había sido un concepto con el que se intentaba expresar la superioridad de Occidente respecto a las restantes culturas. En 1989, Jean Starobinski hacía notar que «civilisation» no era más que uno de los muchos sustantivos formados en los años de la Revolución francesa con el sufijo *—ation* a partir de los verbos acabados en *—iser*. Según su opinión, «hay signos abundantes de que la civilización podría muy bien llegar a ser un sustituto secularizado de religión, un apoteosis de la razón» (cit. en Kuper, *op. cit.*, p. 46).

125 O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la*

fe, Barcelona, Seix & Barral, 1982, pp. 47-48.

126 Véase Morazé, *op. cit.*, pp. 1528, 1529. Para los enciclopedistas, civilizar la sociedad mediante la civilización de las leyes se fundamenta en la necesidad de respetar los bienes de las personas con la finalidad de posibilitar la responsabilidad individual (cf. *ibíd.*, pp. 1530-1531).

127 Braudel, *op. cit.*, p. 259.

128 Véase E. H. Gombrich, *Tras la historia de la cultura*, Barcelona, Ariel, 1977, pp. 13-14.

129 Véase Cuche, *op. cit.*, p. 10.

130 Cf. Mennell, *op. cit.*, p. 326.

131 Véase una exposición clara y concisa de esta polémica en Cuche, *op. cit.*, pp. 10-14, y más amplia y completa en L. Dumont, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, París, Gallimard, 1991. Un estudio clásico sobre esta problemática es el de Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, i, *op. cit.*, pp. 1-64, que analiza la sociogénesis de los conceptos civilización y cultura en Francia y Alemania a partir de la Edad Media. J. Fisch, «Zivilisation, Kultur», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vii, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997 (repr.), pp. 679-774, ofrece la historia de la evolución de ambos vocablos. Geyer, *Einführung in die Philosophie der Kultur*, *op. cit.*, pp. 6-23, ofrece una buena aproximación a la discusión moderna sobre estos conceptos. No podemos dejar de mencionar el importante estudio de W. Lepenies, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, fce, 1994,

que señala los aspectos más interesantes del debate entre cultura y civilización a partir de la controversia, iniciada en el siglo XIX, entre literatura y sociología. Son también de interés las páginas que Kuper, *Cultura*, *op. cit.*, pp. 41-64, dedica a esta temática.

132 Braudel, *op. cit.*, pp. 260-261; cf. *ibíd.*, p. 262. Lucien Febvre (1878-1956) señalaba que esta fragmentación era la división de «l'immense empire de la civilisation en provinces autonomes» (cf. Kuper, *op. cit.*, pp. 41-47, sobre las aportaciones de Febvre al debate en torno a la civilización). Samuel T. Coleridge, hacia 1830, bajo la influencia de Kant, proclamaba que la humanidad se encontraba amenazada por una «supercivilización», que no iba acompañada por una adecuada adquisición de «cultura». Según su parecer, la obligación de la *clerisy* (la nueva intelectualidad) debía consistir en mantener el equilibrio entre la cultura y la civilización (cf. Lepenies, *Las tres culturas*, *op. cit.*, pp. 191-192).

133 Cf. Dumont, *La idéologie allemande*, *op. cit.*, pp. 80, 81-82. Con el término *Kultur*, el pensamiento reaccionario alemán pretendía desactivar las consecuencias derivadas de la Revolución francesa, consideradas completamente ajenas al talante de los alemanes y a su peculiar manera de situarse en el mundo *(Weltanschauung)*. En esta importante obra, Dumont lleva a cabo análisis profundos en torno a la contraposición entre la *Kultur* alemana y la *civilisation* francesa a partir de las opuestas posiciones ideológicas de los hermanos Heinrich y Thomas Mann en los años anteriores a 1919 (cf. *ibíd.*, pp. 75-89; Lepenies, *op. cit.*, pp.

319-320). Braudel, *op. cit.*, pp. 255-314, esp. pp. 268-288, también realiza una buena aproximación a esta problemática.

134 La contraposición que establece Ferdinand Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* corresponde casi literalmente a la que fijan los ideólogos alemanes entre *Kultur* y *Zivilisation* (cf. F. Tönnies [1887], *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979).

135 Dumont, *op. cit.*, pp. 76-77.

136 D. Rustemeyer, cit. en Geyer, *op. cit.*, p. 6.

137 Kuper, *op. cit.*, p. 28. Debe hacerse notar que Adolph Bastian, primer director del Museo de Etnología de Berlín (1886), en contra, casi en solitario, de los partidarios de la *Kultur*, subrayaba que las culturas, al igual que las razas, eran híbridos, que fluctuaban continuamente, lo cual significaba que no había culturas puras, distintas y duraderas (cf. *ibíd.*, p. 31).

138 Cf. Kuper, *op. cit.*, p. 48.

139 Geyer, *op. cit.*, p. 6. Elias, *Über den Prozess*, *op. cit.*, pp. 2-3, afirma que «el concepto alemán de "cultura" se refiere fundamentalmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y posee una fuerte tendencia a separar radicalmente, por un lado, los hechos de esta naturaleza y, por el otro, los hechos políticos, económicos y sociales».

140 Lepenies, *Las tres culturas*, *op. cit.*, p. 319. Véase el interesante estudio de M. Ferrari Zumbini, *Nietzsche: storia di un processo politico. Dai nazismo alla globalizzazione*,

Soveria Mannelli, Rubbetino, 2011, esp. pp. 80-90.

141 Th. Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Capitán Swing, 2011. Resulta evidente que Thomas Mann escribió esta obra contra un lector específico: su hermano Heinrich, que parece que nunca la leyó. Según Lepenies, el libro «está impregnado de odio fraterno». Debe tenerse en cuenta que, en aquellos años, Heinrich Mann era el representante «del típico literato de la civilización», tan denostada por Thomas Mann y la gran mayoría de intelectuales reaccionarios alemanes de aquel tiempo.

142 Sobre lo que sigue, cf. Lepenies, *op. cit.*, pp. 318-319. El sentimiento antiburgués que Thomas Mann manifiesta en las *Consideraciones* puede causar una cierta perplejidad si se tiene en cuenta que, con anterioridad, el novelista había publicado unas cuantas novelas, entre ellas *Los Buddenbrook* (1901) es la más significativa, en las que, tal vez siguiendo algunas intuiciones de Sombart, el burgués y su ética del rendimiento aparecen como los héroes del mundo moderno (cf. Lepenies, *op. cit.*, pp. 316-317). El protagonista de *Los Buddenbrook* «no solo es un concreto burgués alemán, sino el símbolo del burgués moderno sobre el que Max Weber también escribió en la misma época. Es el "tipo ideal" del "ético productivo", sobrecargado y sobreentrenado, que trabaja hasta el agotamiento y sujeta la vida a un método, convirtiendo su tiempo en tiempo de trabajo, impulsado por el ideal ascético del deber profesional e impulsando, a su vez, el desarrollo del capitalismo. "¡Trabaja, reza y ahorra!" es la despedida de la carta que Thomas Buddenbrook recibe de

su padre» (J. M. González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Madrid, Visor, 1989, p. 23; cf. *ibíd.*, p. 24).

143 Lepenies, *op. cit.*, p. 318.

144 Véase Lepenies, *op. cit.*, pp. 244-248.

145 Th. Mann, cit. en Dumont, *op. cit.*, p. 80. En el texto de Mann, de manera diáfana, se muestra el paralelismo por oposición entre «disgregación» o «atomización», por un lado, y «organización» u «organismo», por el otro. El novelista distingue claramente el *Bürger* alemán, portador de la cultura alemana, del burgués francés, demócrata e internacionalista (cf. *ibíd.*, p. 86). Con posteridad, Mann (en el Congreso Mundial de Escritores, celebrado en Nueva York [9 de marzo de 1939]) reconoció que entre lo espiritual y lo político no había ningún muro de separación. Justamente, el mantenimiento de esta separación había sido, según su opinión posterior, la causa de la tragedia de Alemania. «Hoy veo que el burgués alemán se encontró en el error cuando creía que el hombre podía ser al mismo tiempo *cultivado* y *apolítico*» (Th. Mann, cit. en Geyer, *op. cit.*, p. 8).

146 Gombrich, *Tras la historia de la cultura*, *op. cit.*, pp. 15-25. Rafael Altamira (1855-1951) fue uno de los pocos historiadores españoles que, intensamente dedicado a las cuestiones metodológicas, se inclinó abiertamente por la civilización «a la francesa» en oposición a las veleidades racistas de la *Kultur* alemana. Véase R. Altamira, *Historia de la civilización española*, estudio preliminar y edición de

R. Asín Vergara, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 51-53, 61-63.

147 Elias, *Über den Prozess*, i, *op. cit.*, pp. 1-2. Sobre el pensamiento de Norbert Elias, cf. St. Mennell, *Norbert Elias. Civilisation and the Human Self-Image*, Oxford, Blackwell, 1989.

148 Cf. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona-México, Grijalbo, ^{2}1968, pp. 325-326.

149 Véase Lukács, *op. cit.*, pp. 480-484, en relación con la oposición que establece Tönnies entre *Gemenischaft* y *Gesellschaft*.

150 Cf. Geyer, *op. cit.*, pp. 7, 162. Lukács señala que, comprendidos correctamente, cultura y civilización no son términos opuestos. «La cultura abarca determinadas actividades del hombre con las que, en la naturaleza, la sociedad y en él mismo, supera los datos naturales originales. [...] La civilización, en cambio, es la expresión más amplia y periodizadora de la historia después del abandono de la barbarie; esta expresión comprende también a la cultura, pero constituye juntamente con la civilización la vida social del hombre en su conjunto» (Lukács, cit. en Geyer, *op. cit.*, p. 162, n. 4).

151 Lepenies, *op. cit.*, p. 223.

152 Lukács escribe que «su relativismo [de la *Lebensphilosophie*] socavaba filosóficamente la fe en el progreso histórico y, por tanto, la posibilidad y el valor de una democratización radical de Alemania. El "fenómeno primigenio" polar de la filosofía de la vida, la

contraposición entre lo que está vivo y lo que está anquilosado, podía también aplicarse sin esfuerzo a los restantes problemas, comprometiendo filosóficamente a la democracia como algo mecánico y anquilosado» (Lukács, *op. cit.*, p. 334).

153 Lukács ha sido uno de los pensadores que con más insistencia ha puesto de manifiesto las conexiones entre el vitalismo («filosofía de la vida») alemán y el nacionalsocialismo (cf. Lukács, *op. cit.*, pp. 324-440).

154 Lepenies, *op. cit.*, p. 224.

155 Lepenies, *op. cit.*, p. 51; cf. *ibíd.*, pp. 223-226. Más adelante, en Francia, la rivalidad entre Durkheim y Bergson se resolverá mediante la oposición entre «ciencia» y «vida» (cf. *ibíd.*, p. 52).

156 Véase sobre esta cuestión Lepenies, *op. cit.*, pp. 223-226. Friedrich Wolters, un incondicional de Stefan George, manifestaba que, en la Alemania de 1914, la lógica de los ejercicios gimnásticos ya había sido superada y que ahora se había reiniciado la lucha con el ángel de la vida (cf. *ibíd.*, p. 223).

157 Cf. Kuper, *op. cit.*, p. 54. Lepenies, *Las tres culturas*, *op. cit.*, pp. 159-176, ofrece una interesante aproximación al pensamiento de Arnold.

158 Lepenies, *op. cit.*, pp. 157-158.

159 Cf. Kuper, *op. cit.*, p. 59.

160 Para Tönnies, «la "sociedad" es el capitalismo, visto con los ojos del anticapitalismo romántico» (Lukács, *El asalto a la razón*, *op. cit.*, p. 479). El antropólogo Helmuth

Plessner (1892-1985) fue uno de los primeros que, en 1935, criticó la teoría del «camino genuinamente alemán» *(deutscher Sonderweg)* (cf. H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, 1935, que en 1959 volvió a publicar con el título *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zúrich, 1935).

161 Cit. en Lepenies, *op. cit.*, p. 235; cf. *ibíd.*, pp. 235-240. El círculo de Stefan George contribuyó poderosamente a la difusión de la «filosofía de la vida» *(Lebensphilosophie)* (cf. Lukács, *op. cit.*, pp. 438-439). Las ideas de este círculo, según la opinión de Lukács, estaban en continuidad con las del nacionalsocialismo (cf. *íd.*, pp. 506-507).

162 Lepenies, *op. cit.*, p. 243.

163 Mann, *Consideraciones de un apolítico*, *op. cit.*, pp. 61-64, 68-71. «El Occidente romano es literario, eso lo separa del mundo germánico o —más exactamente— del mundo alemán, el cual sea lo que fuere por lo demás, es categóricamente no-literario» (*ibíd.*, p. 63; cf. *ibíd.*, p. 66).

164 Cit. en Lepenies, *op. cit.*, p. 243. Mann, en *Consideraciones de un apolítico*, oponía la música como la forma íntima y más adecuada de expresión de los alemanes a la superficial literatura social de los franceses. Tal vez la novela tardía de Thomas Mann, *Doktor Faustus*, cuyo protagonista es un célebre compositor fáustico, sea una profunda crítica del novelista a sus posiciones juveniles, una especie de ajuste de cuentas consigo mismo.

165 Mann, *Consideraciones*, *op. cit.*, p. 64.

166 Véase, Mann, *op. cit.*, 56-57.

167 Mann, *op. cit.*, p. 46.

168 Véase Dumont, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, pp. 274-284, que estudia detalladamente la significación de la guerra francoprusiana desde la perspectiva de la *civilisation* francesa y de la *Kultur* alemana.

169 Cf. Wolf, *Envisioning Power*, *op. cit.*, p. 286.

170 Morazé, *op. cit.*, p. 1522, afirma que «la cultura designa un estado; la civilización un acontecer, e, incluso, un acontecer común».

171 Aquí se insinúa la cuestión, actualmente bastante desacreditada, de los «mitos de los pueblos». Véase sobre esta cuestión el estudio de J. Caro Baroja, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1970.

172 Esta es la opinión de Braudel, *op. cit.*, p. 266, después de haberse referido a la «indisciplina semántica» que siempre acompaña a la historia de los vocablos.

173 Cencillo y García, *Antropología cultural*, *op. cit.*, p. 41.

174 *Ibíd.*, p. 32.

175 Cf. Hannerz, *Conexiones transnacionales*, *op. cit.*, p. 112.

176 Cf. Cencillo y García, *op. cit.*, pp. 43-44.

177 Sobre la confusa problemática acerca el poder y la autoridad, véase el estudio de B. Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1997, esp. cap. x (pp.

274-295). Esta autora cree que, en la práctica, resulta imposible distinguir con precisión entre poder y autoridad (cf. *ibíd.*, p. 275), ya que ambos actúan continuamente en el tejido de la vida social como «hermanos siameses» (cf. *ibíd.*, pp. 285-288). Los juristas suelen describir el poder como un concepto *de facto*, que se relaciona con hechos o acciones, mientras que la autoridad es un concepto *de iure*, relacionado con el derecho (cf. *ibíd.*, p. 279).

178 Sobre la «transanimalidad» tal como la presenta Hans Jonas, cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 73-88. Véase sobre esta problemática el estudio de González García, *Metáforas del poder*, *op. cit.*, *passim*.

179 Morris, *Illness and Culture*, *op. cit.*, p. 44.

180 Sobre las complejas relaciones entre cultura y poder, véase Wolf, *Envisioning Power*, *op. cit.*, esp. pp. 54-57 («Signs and Power») y pp. 285-291 («Culture and Power»).

181 Sobre el concepto de *habitus*, cf. Cuche, *op. cit.*, pp. 81-82. Según Bourdieu, «los *habitus* funcionan como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser adaptadas objetivamente a su finalidad» (P. Bourdieu, *op. cit.*, Cuche, *op. cit.*, p. 81). El *habitus* permite al grupo «persévérer dans son être» (*ibíd.*).

182 Bourdieu, seguido en eso también por Wolf, pone de manifiesto que el *habitus* «funciona como la materialización de la memoria colectiva reproduciendo en los sucesores las adquisiciones hechas por los

predecesores» (Bourdieu, *op. cit.* Cuche, *op. cit.*, p. 81).

183 Wolf, *op. cit.*, p. 10. Este autor se lamenta del hecho de que la antropología, por lo general, «adhiriéndose a una noción de "cultura" que subrayaba su carácter de aparato mental de normas y reglas para el comportamiento que se autogeneraba y autopropulsaba, haya tendido a no considerar el papel del poder, que es preponderante en la construcción, mantenimiento, modificación, desmantelamiento y destrucción de la cultura» (*ibíd.*, p. 19; cf. *ibíd.*, pp. 285-286).

184 Sobre la «violencia simbólica», cf. P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant, *Per a una sociologia refleXIVa*, Barcelona, Herder, 1994, pp. 118-152. En su estudio, Wolf busca la comprobación empírica de su tesis en tres esferas culturales muy diferentes (los kwakiutl, los aztecas y el nacionalsocialismo), en las que, a pesar de las grandes diferencias de las formas y las fórmulas, se impuso un conjunto de manipulaciones de la constitución simbólico-cultural del ser humano (cf. Wolf, *op. cit.*, pp. 15-19).

185 Wolf, *op. cit.*, pp. 54-55. El lenguaje como elemento esencial para el ejercicio del poder es una especie de «lugar común», porque el poder tiene (o se atribuye) la competencia para interpretar e imponer las significaciones culturales, políticas y religiosas que mejor se acomoden a sus intereses (cf. *ibíd.*, pp. 55-56).

186 Véase M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, esp. pp. 63-120 («L'opération historiographique»).

187 Véase P. Hassner, «Vers un universalisme pluriel?», en *Esprit*, diciembre de 1992, pp. 103-104.

188 E. Canetti, *El otro proceso de Kafka. Sobre las cartas a Felice*, Madrid, Alianza, 1983, p. 136; cf. *ibíd.*, pp. 137-142; González García, *La máquina burocrática*, *op. cit.*, pp. 37-42. Es muy interesante el paralelismo que establece González García, *op. cit.*, pp. 44-54, entre la «Kakania» de Viena (Musil) y la «Kakania» de Praga (Kafka).

189 Canetti, *El otro proceso*, *op. cit.*, p. 148.

190 Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*, p. 36.

191 P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979, p. 45. Sobre la burocracia, cf. M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2 vol. y una sola paginación), México-Buenos Aires, fce, ^{2}1964, pp. 175-180, cap. ix (pp. 716-752); *íd.*, *Ensayos de sociología contemporánea. Selección e introducción*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, esp. pp. 241-299; P. Berger, B. Berger y Kellner, *op. cit.*, cap. ii (pp. 45-62); B. Rizzi, *La burocracia del mundo*, Barcelona, Península, 1980; J. Martínez Cortés, «Tecnología, burocracia y ética», en A. Dou (ed.), *Aspectos éticos del desarrollo tecnológico*, Bilbao, Mensajero, 1980, pp. 105-130; D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*, Madrid, Alianza, 1986; González García, *La máquina burocrática*, *op. cit.*; H. J. Pratt, «Burocracy», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, ii, Nueva York-Londres, Macmillan, 1987, pp. 568-571; S. Breuer, *Burocracia y carisma. La sociología*

política de Max Weber, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996; Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*; A. Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, pp. 167-173.

192 Véase el apartado «cultura y vigilancia» de este mismo capítulo.

193 «La estructura burocrática es en todas partes un producto tardío de la evolución. Cuanto más retrocedemos en el proceso histórico tanto más típico nos resulta para las formas de dominación el hecho de la ausencia de una burocracia y de un cuerpo de funcionarios» (Weber, *Economía y sociedad*, ii, *op. cit.*, p. 752). Según Wolfgang Schluchter, «la formación de la Iglesia cristiana es la primera burocracia racional que conoce la historia» (cit. en Breuer, *Burocracia y carisma*, *op. cit.*, p. 191). D. Lyon, *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*, Madrid, Alianza, 1995, p. 49, en cambio, cree que, al menos en Europa, el Ejército fue la primera institución que ofreció un modelo burocrático de organización a las otras instituciones. A pesar de los años transcurridos desde su publicación, el estudio de E. Balazs, *La burocracia celeste. Historia de la China imperial*, Barcelona, Barral, 1974, continúa siendo imprescindible para analizar el fenómeno burocrático. Otro clásico, en su momento muy importante, es K. A. Wittfogel, *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966, que argumenta a partir de las llamadas «sociedades hidráulicas», que eran operativas en los despotismos de China y Japón.

194 Sobre el fenómeno burocrático en la obra de Karl Marx, cf. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, *op. cit.*, pp. 101-106.

195 Sobre las características de la burocracia según Max Weber, cf. J. Freund, *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Península, 1986, pp. 209-218; Breuer, *Burocracia y carisma*, *op. cit.*, *passim.*

196 González García, *La máquina burocrática*, *op. cit.*, p. 57; véase también *ibíd.*, pp. 91-93, 123.

197 Cf. González García, *op. cit.*, pp. 58-59, 120, 122.

198 Sólo ofrecemos unos pocos títulos sobre el pensamiento de Weber: A. Mitzman, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza, 1976; A. Giddens, *Política y sociología en Max Weber*, Madrid, Alianza, 1976, R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1977; Freund, *op. cit.*; L. A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*; Berkeley-Los Angeles-Londres, 1989; González García, *La máquina burocrática*, *op. cit.*; Breuer, *op. cit.*, *passim.*

199 No cabe duda de que la biografía de Weber que escribió su mujer, Marianne Weber, posee una excepcional importancia para conocer el trasfondo ideológico y psicológico de una personalidad tan compleja (M. Weber, *Max Weber. Una biografía*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1995). «El mundo de Weber estaba dominado por un rígido superego cultural, un cosmos superestructurado de valores

e instituciones, que se le presentaban como una amenaza permanente a su autonomía y libertad» (Mitzman, *op. cit.*, p. 16).

200 González García, *op. cit.*, p. 53. «Uno de los temas centrales de la literatura de Kafka es la burocracia austríaca, a cuyo servicio consumió los mejores años de su actividad profesional» (*ibíd.*, p. 58). Kafka no es un fabulador, sino que describe sus propias experiencias personales de funcionario de la administración pública de Praga. En una carta a Felice, escribe: «Mis novelas son yo. Yo no escribo nada que carezca por completo de relación conmigo» (cit. en *ibíd.*, p. 136).

201 Véase sobre esta cuestión la breve, pero importante introducción que Max Weber escribió para el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, i, *op. cit.*, pp. 11-24.

202 Cf. Weber, *Economía y sociedad*, ii, *op. cit.*, pp. 744, 750, 752. «La burocracia se encuentra al servicio de la penetración del "racionalismo" en las formas de vida» (cf. *ibíd.*, p. 749). Es un dato muy interesante que los grandes escritores del Imperio austrohúngaro (Kafka, Musil, Joseph Roth, Karl Kraus, Jaroslav Hasek, etcétera) se mostraron inquietos e incluso obsesionados por el fenómeno burocrático, el cual, según su opinión, quebraba el marco social y político que había tenido vigencia hasta entonces (cf. González García, *op. cit.*, pp. 43, 45-48).

203 Cf. Martínez Cortés, «Tecnología, burocracia, ética», *op. cit.*, p. 119.

204 Weber, *Economía y sociedad*, ii, *op. cit.*, pp. 731-732. Kafka también reflexionó sobre la burocracia a partir de la «taylorización» que experimentaba la sociedad checa de su tiempo, que consistía en la organización científica y mecanicista de la división del trabajo (cf. González García, *op. cit.*, pp. 62-64).

205 González García, *op. cit.*, p. 14, se propone el análisis del hilo conductor que conduce de Max Weber a Kafka pasando por Alfred Weber, sociólogo de la cultura, bajo cuya dirección Kafka redactó su tesis doctoral.

206 Weber, *op. cit.*, pp. 1072-1073.

207 Cf. Weber, *op. cit.*, pp. 746, 749-750, 1073. «La burocracia moderna se desarrolló bajo la protección del absolutismo real al principio de la era moderna. Las antiguas burocracias tenían un carácter especialmente patrimonial, es decir, que los funcionarios no gozaban ni de las actuales garantías estatutarias ni de remuneración» (Freund, *op. cit.*, p. 210).

208 Véase Weber, *op. cit.*, p. 1074. Sin embargo escribe que: «La "democracia" en cuanto tal, a pesar de fomentar inevitablemente y sin quererlo la burocratización, es enemiga del "dominio" de la burocracia, y a este efecto opone muy sensibles obstáculos e inconvenientes a la organización burocrática» (*ibíd.*, p. 743).

209 Véase Freund, *op. cit.*, pp. 212-213.

210 Véase Martínez Cortés, *op. cit.*, pp. 124-125.

211 Breuer, *op. cit.*, p. 184.

212 Margalit, *op. cit.*, p. 168; cf. Freund, *op. cit.*, pp. 210-

211.

213 Breuer, *Burocracia y carisma*, *op. cit.*, p. 184.

214 Breuer, *op. cit.*, p. 189.

215 Weber, *op. cit.*, p. 744; cf. *ibíd.*, pp. 745, 1099-1100. «Un Parlamento mal informado y, por tanto, sin poder, es naturalmente mejor acogido por la burocracia, siempre que tal ignorancia sea conciliable con sus propios intereses. Inclusive el monarca absoluto, y en cierto modo justamente él, se halla casi siempre impotente frente al superior conocimiento especializado burocrático» (*ibíd.*, p. 745).

216 Véase Weber, *op. cit.*, pp. 1099-1100.

217 La novela de Heinrich Mann, *El súbdito (Der Untertan)* (Barcelona, Bruguera, 1983), es una excelente ejemplificación de la catadura moral y cultural del funcionario prusiano en tiempos de Max Weber.

218 Weber, *op. cit.*, p. 1076.

219 Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*, p. 217.

220 Cf. Mitzman, *op. cit.*, p. 161. González García, *op. cit.*, p. 26, ha señalado que Weber «si, por un lado, realiza una exposición aséptica, neutral y objetiva del "tipo ideal" burocracia, por el otro, hace una crítica despiadada e intenta poner límites al proceso de burocratización».

221 Sobre el congreso de Viena (1909), véase González García, *op. cit.*, pp. 192-204, en el que la intervención de Alfred Weber fue decisiva.

222 M. Weber, cit. en Breuer, *op. cit.*, p. 184. Cf. también, González García, *op. cit.*, pp. 26-28, y sobre todo pp. 183-

190. No resulta extraño que Kafka calificara a la burocracia de «aparato mecánico» si se tiene en cuenta que el autor checo mantuvo una fuerte relación intelectual con Alfred Weber. El escrito de este, «El funcionario», es una fuente directa de *En la colonia penitenciaria* de Kafka (cf. *ibíd.*, pp. 28-29).

223 H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, [2]1999, p. 79. En todo este libro, la autora pone de manifiesto que la «banalidad burocrática» de que hizo gala Eichmann durante todo el juicio fue el motor de la «banalidad del mal». Véase la interpretación que ofrece R. J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lilmod, 2005, pp. 285-314, de este aspecto del pensamiento de Hannah Arendt.

224 Arendt, *op. cit.*, pp. 80, 81.

225 Véase Martínez Cortés, *op. cit.*, p. 124.

226 Cf. Bauman, *op. cit.*, pp. 24-25. «Nuestro parecer es que la abrumadora mayoría de los hombres de las ss, tanto los dirigentes como los de rango inferior, habrían superado con facilidad todos los exámenes psiquiátricos a los que se somete a los reclutas del ejército de los Estados Unidos o a los policías de Kansas City» (G. M. Kren y L. Rappoport, cit. en Bauman, *op. cit.*, pp. 24-25).

227 Bauman, *op. cit.*, p. 25.

228 Bauman, *op. cit.*, p. 26.

229 El filólogo judío alemán Victor Klemperer utilizó la expresión *Lingua Tertii Imperii* (lti) para designar la total

perversión del alemán del Tercer Reich (cf. V. Klemperer, *lti. La langue du iii*e *Reich. Carnets d'un philologue*, París, Albin Michel, 1996).

230 Sobre la producción social de la invisibilidad moral, véase Bauman, *op. cit.*, pp. 30-35, 212-214.

231 R. Hilberg, cit. en Bauman, *op. cit.*, p. 31.

232 Bauman, *op. cit.*, p. 250 (énfasis nuestro); cf. *ibíd.*, pp. 252-255. Stanley Milgram enunció una ley psicológica muy importante que Bauman hace suya en su estudio sobre el Holocausto. Se trata de «la relación inversa entre la buena disposición hacia la crueldad y la proximidad de la víctima. Es difícil hacer daño a una persona a la que podemos tocar. [...] Es muy fácil ser cruel con una persona a la que no podemos ni ver ni oír» (Bauman, *op. cit.*, p. 212). El libro que sirve de referencia a Bauman es el de S. Milgram, *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980.

233 Bauman, *op. cit.*, p. 213.

234 Sobre este tema, cf. J. Bentham, *El Panóptico. El ojo del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, ^{2}1989, que, desde el siglo XVIII, ha sido la obra de referencia para esta temática; M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, ^{28}1998; J. Dinwiddy, *Bentham*, Madrid, Alianza, 1995; Lyon, *El ojo electrónico*, *op. cit.*, *passim*.

235 Véase Lyon, *El ojo electrónico*, *op. cit.*, pp. 24-31. Este autor ofrece un interesante relato sobre la prehistoria de la

vigilancia (cf. *ibíd.*, pp. 41-43, 48-51).

236 Cf. Lyon, *op. cit.*, pp. 48-49.

237 Cf. Lyon, *op. cit.*, p. 55.

238 E. Gellner, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994, p. 254; cf. *ibíd.*, pp. 254-255.

239 Cf. Lyon, *op. cit.*, p. 19. «El concepto de sociedad de vigilancia fue utilizado por vez primera por Gary T. Marx (1985) para referirse a una situación en la que, con la tecnología informática, se hunde una de las últimas barreras al control total» (*ibíd.*, p. 18, n. 2).

240 Lyon, *op. cit.*, p. 45. Para Weber, «la administración racional y burocrática es una fusión de conocimiento y disciplina» (C. Dandeker, cit. en Lyon, *op. cit.*, p. 45).

241 Cf. Lyon, *op. cit.*, pp. 33-36.

242 Cf. Lyon, *op. cit.*, pp. 46, 47. No debería olvidarse que Michel Foucault fue el primero que asignó a la vigilancia una posición central en los análisis sociales del momento presente. Lyon, *op. cit.*, p. 99, que en algunos aspectos no está de acuerdo con Foucault, reconoce sin embargo que la sociología está en deuda con él a causa de su teoría de la vigilancia, porque centra sus análisis en los dos aspectos fundamentales del poder: la acumulación de información y la supervisión directa de los subordinados.

243 Bentham, *El Panóptico*, *op. cit.* Sobre esta obra, cf. Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, pp. 199-230; Lyon, *op. cit.*, pp. 93-116.

244 Foucault, *op. cit.*, pp. 204, 205. «El *Panóptico* de

Bentham representa una parodia secular de la omnisciencia divina, en la que el observador, como Dios, es invisible» (Lyon, *op. cit.*, p. 95).

245 Lyon, *op. cit.*, p. 97.

246 Foucault, *op. cit.*, p. 220.

247 Sobre lo que sigue, cf. Geertz, *La interpretación de la cultura*, *op. cit.*, pp. 51-53, 55, 57. Véase además, Kuper, *Cultura*, *op. cit.*, pp. 118-122, 140-144.

248 De esta manera se pone de relieve que «el pensamiento del ser humano es fundamentalmente social y público, que su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad» (Geertz, *op. cit.*, p. 52). También se subraya el hecho de que, mediante la cultura, el ser humano puede situarse convenientemente en el «escenario móvil», dirigido hacia el futuro, que es la historia (cf. Cencillo y García, *op. cit.*, pp. 40-41, 46).

249 Véase Geertz, *op. cit.*, pp. 49-50.

250 Cf. J. Remy, L. Voyé y É. Servais, *Produire ou reproduire? i: Conflits et transaction sociale*, Bruselas, Les Éditions de la Vie Ouvrière, 1978, pp. 49-50.

251 Remy, Voyé y Servais, *op. cit.*, pp. 49-50.

252 Cf. Remy, Voyé y Servais, *op. cit.*, pp. 340-343.

253 Gehlen, *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 36. Véase además, V. Hell, *L'idée de culture*, París, puf, 1981; Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, *op. cit.*, L. Duch, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, ppc, 1995, pp. 104-158; Hannerz,

Conexiones transnacionales, *op. cit.*, y, sobre todo, Bachelard, *Poética del espacio*, *op. cit.*, pp. 124-139.

254 R. Musil, cit. en Masini, «Utopia e storia», *op. cit.*, p. 123.

255 Cencillo y García, *op. cit.*, p. 35. La tesis de Kant según la cual resulta imposible conocer la cosa «en sí», es evidente en el ámbito cultural. El ser humano, incapaz de entrar en contacto con lo que es natural en sí, consciente o inconscientemente, siempre traduce su entorno en términos culturales (cf. *ibíd.*).

256 Véase Gehlen, *op. cit.*, p. 38.

257 Cf. Antweiler, *op. cit.*, pp. 153-159, 161-162.

258 Geertz, *op. cit.*, p. 55.

259 Cf. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, *op. cit.*, pp. 104, 108.

260 En los años sesenta del siglo XX, Marshal McLuhan puso en circulación la expresión «global village»; en 1975, Niklas Luhmann, la de «sociedad global»; y P. L. Berger, B. Berger y H. Kellner introdujeron la expresión «pluralidad de mundos de vida».

261 Cf. A. Sen, cit. en M. Atlan y R.-P. Droit, *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, París, Flammarion, 2014, pp. 481-484. Estos autores ofrecen una breve historia de los procesos de mundialización desde la época romana hasta el presente (cf. *ibíd.*, pp. 484-493).

262 S. Saccardi, «I molti nomi del villaggio globale», en *Testimonianze* 40(1997), pp. 62-69, pone de manifiesto la

confusión terminológica que impera en el discurso actual sobre la globalización.

263 G. Marramao, *Paisaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 13 (énfasis nuestro).

264 Marramao, *op. cit.*, p. 14.

265 Cf. el artículo de M. Magatti, «La globalizzazione come doppia sconnessione», en G. Mazzocchi y A. Villani (eds.), *Dibattito sulla globalizzazione*, Milán, Franco Angeli, 2002, pp. 348-375.

266 Robertson, *op. cit.*, p. 8; cf. Magatti, *op. cit.*, p. 360. No puede olvidarse la advertencia de García Roca, *op. cit.*, p. 175: «La cultura global tiene una intención de control mundial que le permita presentarse como una cultura universal».

267 Cf. Hannerz, *Conexiones transnacionales*, *op. cit.*, pp. 77-95; los estudios del vol. 40 (núm. 392), marzo-abril de 1997, de la revista *Testimonianze* y los del vol. 54, marzo de 1998, de *Social Compass* están dedicados a diferentes aspectos de este tema; C. J. Navarro Yáñez, «Globalización y localismo: nuevas oportunidades para el desarrollo», en *Revista de Fomento Social* 53(1998), pp. 31-46, ofrece una interesante panorámica, acompañada de buena bibliografía (pp. 43-46); A. Birou, «Les forces hégémoniques globales de notre civilisation», en *Convergence* 1(1884), pp. 6-17; J. García Roca, «Globalización», en A. Cortina (ed.), *10 palabras clave en filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 163-212. Algunos trabajos de Niklas Luhmann

pueden considerarse como precedentes muy significativos de las actuales teorías sobre la globalización (cf. P. Beyer, *Religion and Globalization*, Londres, Sage, 1997 (repr.), pp. 33-41).

268 Véase O. Mongin, *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006, pp. 174-175.

269 Véanse los interesantes e innovadores análisis que M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, [4]1991, pp. 81-128, hace del «Manifiesto del Partido Comunista».

270 Cf. A. Henn, «Diffusion/Diffusionismus», en H. Cancik *et al.* (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Begriffe*, ii, Stuttgart-Berlín-Colonia, W. Kohlhammer, 1990, pp. 218-226. El estudio ya clásico de R. Lowie, *Histoire de l'éthnologie classique. Des origines à la 2e guerre mondiale*, París, Payot, 1971, cap. x-xi (pp. 143-178), ofrece los elementos necesarios para poder distinguir entre los distintos tipos de difusionismo y sus respectivas propuestas ideológicas y metodológicas.

271 Véase Hassner, «Vers un universalisme pluriel», *op. cit.*, p. 111. Navarro Yáñez, *op. cit.*, p. 42, se muestra más optimista: «Globalización y nuevo localismo pueden entenderse como dos procesos que, aunque se mantengan tensiones entre sí, articulan al mismo tiempo los procesos de reestructuración y desarrollo políticos, económicos y sociales que tienen lugar en las sociedades contemporáneas, generando nuevas oportunidades para la

implicación de los ciudadanos en las decisiones que les afectan». Cf. *ibíd.*, pp. 34-37, en donde el autor se refiere a «la relevancia del vecindario y de la identidad local».

272 D. Shayegan, «Le choc des civilisations», en *Esprit*, abril de 1996, p. 42; cf. Birou, *op. cit.*, pp. 6-8. La siguiente advertencia de Alain Birou nos parece del máximo interés: «En la crisis actual y en el diagnóstico de su naturaleza, uno no quiere darse cuenta de que el fondo de la cuestión *ya* no se encuentra en primer lugar en los conflictos entre grupos humanos nacionales o internacionales, sino en las lógicas contradictorias de los sistemas objetivos a gran escala, que han sido colocados en los lugares decisivos de pilotaje de las sociedades del planeta. Cuando los ensayistas hablan de mundialización y de globalización de los fenómenos y problemas, no se interrogan sobre la naturaleza y la legitimidad de las racionalidades llamadas objetivas, de las redes y de los sistemas técnico-científicos que permiten y dirigen esa pseudounificación del mundo. Tal vez, se traspone el antiguo combate entre proletariado y patronal a la lucha entre los nuevos señores y los nuevos esclavos del mundo actual» (Birou, *op. cit.*, p. 6).

273 A. Maalouf, *Les identitats que maten*, Barcelona, La Campana, 1999, pp. 158, 161. Sería necesario que el principio de reciprocidad fuese efectivo en el mundo que está naciendo para que todos pudiesen aceptar sin miedo ni rencor las novedades que se están produciendo (cf. *ibíd.*, pp. 158, 161).

274 Cf. Beyer, *op. cit.*, p. 26.

275 Beyer, *op. cit.*, p. 7.

276 Beyer, *op. cit.*, p. 9. Esta idea relativiza y homogeneiza todas las culturas actuales, junto con sus religiones (cf. *ibíd.*).

277 Navarro Yáñez, *op. cit.*, p. 42.

278 Cf. Magatti, *op. cit.*, p. 361.

279 Sobre la posible perversión de la globalización en términos exclusivos de mercado, cf. S. Lalouche, «La perversione della mondalizzazione», en *Testimonianze* 40(1997), pp. 70-77.

280 Véase Hassner, *op. cit.*, pp. 110-111.

281 En pleno siglo XIX, Charles Baudelaire ya deploraba que el mundo de la cultura se hubiera americanizado. Lo atribuía al filisteísmo de los burgueses de su tiempo y a la generalización de la ideología mercantil. John Ruskin también adoptó una postura similar, observando los desastres que la industria del «modern entertainment» provocaban en Inglaterra con la complicidad de las nuevas clases enriquecidas.

282 Lalouche, *op. cit.*, p. 71; cf. García Roca, *op. cit.*, pp. 171-173. En este contexto resulta especialmente recomendable la lectura del libro de P. Montes, *El desorden neoliberal*, Madrid, Trotta, ^{2}1996. En el fondo, el interrogante decisivo es: «¿Podrá la globalización económica propiciar la mundialización humana?» (García Roca, *op. cit.*, p. 163).

283 Lalouche, *op. cit.*, pp. 71-72; cf. Birou, *op. cit.*, pp. 9-11; García Roca, *op. cit.*, p. 176.

284 Z. Bauman, cit. en Atlan y Droit, *op. cit.*, pp. 476-477.

285 Birou, *op. cit.*, p. 7. Es importante la relación que establece Zygmunt Bauman entre globalización y «sociedad líquida» (cf. Atlan y Droit, *op. cit.*, pp. 475-478).

286 Beyer, *Religion and Globalization*, *op. cit.*, p. 3; cf. *ibíd.*, «The City and Beyond», *op. cit.*, p. 68.

287 García Roca, *op. cit.*, p. 176.

288 Cf. Birou, *op. cit.*, pp. 12-14.

289 Cf. M. Augé, *op. cit.*, Atlan y Droit, *op. cit.,* p. 468.

290 Sobre el alcance de un término tan peligroso y al mismo tiempo tan ineludible como es el de «tradición», cf. L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 147-158.

291 E. Morin, «La mondalizzazione: ultima possibilità o sventura estrema per l'umanità?», en *Testimonianza* 40(1997), p. 80.

292 Cf. Hannerz, *op. cit.*, pp. 99-100; C. Taylor, «La política del reconocimiento», en aa.vv., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, fce, 1993.

293 Es innegable que en la historia del pensamiento occidental, el giro kantiano significó un paso con enormes consecuencias desde una sociedad basada en las *preferencias*, es decir, en el *honor*, a una configuración social basada en la *dignidad* (cf. Taylor, «La política del reconocimiento», *op. cit.*, pp. 45-47, 65-66). Sobre la relación por oposición que se da en el mundo moderno

entre «honor» y «dignidad», cf. Berger *et al.*, *Un mundo sin hogar*, *op. cit.*, pp. 81-93 («Sobre la obsolescencia del concepto de honor»).

294 Hassner, *op. cit.*, pp. 109-110.

295 Cf. M. Walzer, «Les deux universalismes», en *Esprit*, diciembre de 1992, pp. 114-133. Cabe señalar que Walzer reconstruye estas dos formas de universalismo a partir del pensamiento bíblico.

296 Walzer, *op. cit.*, p. 117. Kipling, por ejemplo, creía que la misión de los ingleses era expandir a todos los rincones de la tierra su manera de ver las cosas que, según su opinión, era el *non plus ultra* de la humanidad.

297 Según Walzer, uno de los textos clave es: «Pues vosotros, ¡oh hijos de Israel!, dice el Señor, ¿no sois lo mismo para conmigo que los hijos de los etíopes? ¿No hice yo salir a Israel de la tierra de Egipto al modo que transporté de Caftor a los filisteos, y de Quir a los sirios?» (Am 9, 7; cf. Is 19, 20-25). Walzer hace notar que la finalidad de la predicación del profeta Amós es criticar el orgullo de Israel, que no es el único pueblo elegido ni el único pueblo liberado, porque el Dios de Israel también asiste a todos los otros pueblos (cf. *ibíd.*, p. 118). Esta forma, de una manera laica, vuelve a aparecer en el Romanticismo de los siglos XVIII y XIX (cf. *ibíd.*, p. 117).

298 Walzer, *op. cit.*, pp. 117-118. Según Stanley Milgram, «el pluralismo es la mejor medicina preventiva para evitar que personas moralmente normales participen en acciones moralmente anormales» (cit. en Bauman, *Modernidad y*

Holocausto, *op. cit.*, p. 225). No cabe la menor duda de que «la voz de la conciencia individual se siente mejor en el tumulto de la discordia política y social» (*ibíd.*, p. 226).

299 Walzer, *op. cit.*, p. 121.

300 Véanse además las reflexiones de Chr. Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

301 Walzer, *op. cit.*, pp. 121-122.

302 Walzer, *op. cit.*, p. 123. «Conocemos el amor en sus diferencias y no lo reconoceríamos como amor si fuera siempre completamente convencional, sometido a la ley que lo domina» (*ibíd.*, p. 124).

303 Véase sobre esta temática R. M. Torrance, *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Madrid, Siruela, 2006.

304 Cf. Magatti, *op. cit.*, pp. 353-354.

305 Este término fue creado por el Gobierno de Canadá en 1970 para describir políticas encaminadas a promover una plurietnicidad que evitase la asimilación de los emigrantes al centro político, cultural y religioso dominante. Como escribe A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, 1997, p. 180, en los años noventa del siglo XX, el término «multiculturalismo» se incorporó en el debate que tenía lugar en los campus universitarios de Estados Unidos sobre «lo políticamente correcto».

306 La bibliografía sobre esta problemática es enorme.

Nos limitamos a ofrecer algunos títulos que nos parecen especialmente significativos. Taylor, «La política del reconocimiento», *op. cit.*; O. Mongin, «Retour sur une controverse: du "politiquement correcte" au multiculturalisme», *op. cit.*, pp. 83-87; M. Walzer, «Individus et communautés», *op. cit.*, pp. 103-113; G. Therbon, «Lo spettro del multiculturalismo», en *Il Mulino*, núm. 363, 45(1996), pp. 5-23; C. B. Gutiérrez, «Liberalismo y multiculturalismo», en F. Cortés y A. Monsalve (ed.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996, pp. 81-98; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996; *íd.*, «Le sfide del multiculturalismo», en *Il Mulino*, núm. 370, 46(1997), pp. 199-217; A. Semprini, *Le multiculturalisme*, París, puf, 1997.

307 Véase sobre esta problemática la interesante exposición de E. Lamo de Espinosa, *Culturas, Estado, ciudadanos*, Madrid, Alianza, 1995.

308 Cf. Walzer, «Individus et communautés», *op. cit.*, pp. 103-105; Semprini, *op. cit.*, pp. 6-28, que ofrece una buena presentación de algunos casos de afirmación de la diferencia (de la identidad) en la sociedad norteamericana. Refiriéndose a Estados Unidos, pero con una validez casi universal, este autor escribe que «la debilidad es actualmente la característica general de la vida asociativa en nuestro país. [...] La mayoría de las asociaciones se encuentran actualmente en precario, escasamente dotadas y a punto de desaparecer» (*ibíd.*, p. 107; cf. *íd.*, pp. 105-106).

309 Cf. Semprini, *op. cit.*, p. 3.

310 «Los individuos desarraigados no son reclutas fiables para las asociaciones» (Walzer, *op. cit.*, p. 108).

311 Walzer, *op. cit.*, p. 107; cf. *ibíd.*, p. 108.

312 Walzer, *op. cit.*, p. 109. Resulta evidente que este autor propone una especie de convergencia entre liberalismo y comunitarismo, ya que está convencido de que estas dos tendencias, abandonadas a su propia dinámica, sin una coimplicación crítica de ambas, conducirán a la destrucción de la sociedad, con el consiguiente desarraigo de las personas (cf. *ibíd.*, pp. 112-113).

313 Walzer, *op. cit.*, p. 110; cf. *ibíd.*, p. 112. Creemos que Walzer tiene razón cuando afirma que el *paro* es la forma de disociación más peligrosa (cf. *ibíd.*, pp. 110-111).

314 Sobre la relación entre cultura y educación, véase nuestro escrito *La educación y la crisis de la modernidad*, *op. cit.*, *passim*. Véase además, Hell, *op. cit.*, pp. 119-125.

315 Véase Gehlen, *op. cit.*, pp. 100-102.

316 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, p. 27; cf. *ibíd.*, pp. 26-32.

317 Sobre este tema, cf. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. i: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes; ii: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, 1979; Balazs, *La burocracia*

celeste, *op. cit.*; J. Poirier, «L'homme et la politesse», en Poirier (ed.), *op. cit.*, iii, pp. 702-766; M. de Certeau, L. Giard y P. Mayol, *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, París, Gallimard, 1994.

318 Es evidente que el trabajo que Claude Lévi-Strauss lleva a cabo en los volúmenes de las *Mythologiques* puede considerarse desde esta perspectiva.

319 Véase Poirier, *op. cit.*, pp. 702-712. Sobre los procesos de institucionalización, cf. L. Duch, *Religión y mundo moderno*, *op. cit.*, pp. 26-62.

320 Véase Balazs, *op. cit.*, pp. 27-54.

321 Véase Poirier, *op. cit.*, pp. 716-717.

322 Véase Poirier, *op. cit.*, p. 710.

323 Todas las referencias las tomamos de nuestro estudio *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

324 Poirier, *op. cit.*, p. 702.

325 Poirier, *op. cit.*, p. 716.

326 Véase Poirier, *op. cit.*, pp. 705-706.

327 Cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 53-102.

328 Cf. Poirier, *op. cit.*, pp. 719-721.

329 Cf. las interesantes páginas de Poirier, *op. cit.*, pp. 711-716.

330 Poirier, *op. cit.*, p. 713. El libro de C. Soto Díez, *Las buenas maneras. Usos y costumbres sociales. El protocolo*,

Madrid, Ediciones Palabra, 1992, aunque haya sido escrito por una mujer, ofrece los rasgos «machistas» más reprobables y tópicos en relación con la posición social de la mujer en la sociedad de los biempensantes.

331 En el *Discurso sobre las artes y las ciencias*, Rousseau denuncia «el velo uniforme y engañoso de la urbanidad», y afirma que «el hombre bueno es un atleta que le gusta luchar completamente desnudo; desprecia todos los viles ornamentos que obstruyen el uso de sus facultades» (J.-J. Rousseau, cit. en M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, *op. cit.*, p. 105).

II

El espacio y el tiempo en la ciudad

1. INTRODUCCIÓN

Cualquier aproximación a la antropología de la ciudad no puede eludir referirse con cierto detalle al espacio y al tiempo *urbanos* porque constituyen la espaciotemporalidad propia de los *ciudadanos*.[332] En estos últimos cuarenta o cincuenta años, las nuevas prótesis técnicas (memoria artificial, telecomunicaciones, transportes) han alterado profundamente nuestros hábitos y comportamientos mentales y físicos, sobre todo los relacionados con las prácticas espaciales y temporales.[333] Todas las intervenciones en las relaciones del ser humano con el espacio y el tiempo inciden decisivamente en su cosmovisión, en sus modos de vida y en sus respuestas afectivas. Es muy verosímil que en un futuro próximo afectarán aun más decisivamente su actividad física y mental habida cuenta de que hombres y mujeres son *espaciotemporalidades* vivientes.[334] En este capítulo nos proponemos abordar algunas cuestiones derivadas de esta realidad, que desde siempre han determinado la vida de las ciudades.

2. LA CONSTITUCIÓN ESPACIOTEMPORAL DEL SER HUMANO

2.1. *Introducción*

En todas las culturas espacio y tiempo han sido objeto

de análisis e interpretaciones muy diferentes, en ocasiones contrapuestas. Filósofos como Husserl, Scheler, Plessner, Heidegger, Bollnow o Merleau-Ponty; psicopatólogos como K. von Dürckheim, E. Minkowski, L. Binswanger o E. Strauss; biólogos como J. von Uexküll o F. J. J. Buytendijk; psicólogos como A. A. Moles; geógrafos como M. Crang, R. D. Sack, D. Harvey o J. Vilà Valentí; físicos como W. Heisenberg, N. Bohr o St. Hawking, y epistemólogos como G. Bachelard, se han ocupado de ellos. En este capítulo nos limitaremos a ofrecer algunos datos para llevar a cabo una aproximación antropológica a la espaciotemporalidad humana que se desarrolla en la ciudad.

Cultural e históricamente la ciudad de todas las culturas y latitudes ha construido *su* espacio y *su* tiempo en el marco de ininterrumpidos procesos de «construcción-deconstrucción». Sus habitantes viven y experimentan su espaciotemporalidad bajo una serie de condiciones móviles sometidas sin cesar a contextualizaciones y reorientaciones de su ámbito urbano. Norbert Elias ha escrito que «los conceptos de "tiempo" y de "espacio" pertenecen a los medios básicos de orientación de nuestra tradición social».[335] Es una obviedad, por consiguiente, señalar que una experiencia común de los seres humanos de todos los tiempos es que «el espacio y el tiempo son las dimensiones fundamentales de la existencia humana».[336]

2.2. *La espaciotemporalidad humana*

Todas las culturas humanas han tomado posición ante la *extensión* y la *duración* como categorías determinantes

del existir del hombre. Las culturas se diferencian unas de otras en función del sentido y el valor que atribuyen al espacio y quizá, aun mucho más, al tiempo para la constitución de su cosmovisión y de su imagen del hombre. Es ahí donde se diseñan las diferencias decisivas entre la concepción de la existencia humana que es propia de Oriente y de Occidente. En último término, lo que es de singular importancia es la posición que adoptan los diversos universos culturales ante la *historia,* que es, en realidad, la conjunción vivida de espacio y tiempo.[337]

Sobre todo en la cultura occidental moderna como heredera de la tradición semita que es, se considera que el transcurrir histórico permite a la espaciotemporalidad del ser humano transformaciones creadoras (artificiales) y positivas de las condiciones naturales de la realidad y, muy en primer lugar, del mismo ser humano. Otras culturas en cambio, genéricamente llamadas «orientales», mantienen que el trayecto histórico de los individuos es la trampa mortal para una existencia humana auténtica; trampa que es preciso desterrar, anular caminando hacia atrás, para poder alcanzar así la plenitud de los *orígenes*, es decir, aquella situación anterior al tiempo sin conflictos, sin historia, completamente ubicada en la plenitud. Utilizamos el término «espaciotemporalidad» para referirnos a la *coimplicación* existencial de lo espacial y lo temporal que, consciente o inconscientemente, constituye el marco del trayecto biográfico de todo ser humano desde el nacimiento hasta la muerte.[338]

A causa de la limitada cantidad de espacio y de tiempo de que disponemos los humanos como consecuencia directa de nuestra condición finita, estos dos elementos han presentado un carácter enigmático e incluso con frecuencia angustioso. Numerosas patologías psíquicas son, de hecho, «enfermedades del tiempo» (y también «del espacio»), disfunciones a menudo de carácter psicosomático provocadas en gran medida por la *velocidad* vertiginosa e inasimilable de la secuencia temporal de muchos seres humanos, acompañada por una creciente banalización y desertización espiritual del espacio. Desde que el animal humano abandonó la esfera de la mera instintividad, la experiencia de su precariedad como ser finito y contingente que es, se ha encontrado determinada por su constitución espaciotemporal y se ha visto forzado a adoptar determinadas praxis de dominación de la contingencia para poder hacer frente, aunque sea provisionalmente, al amenazante e insuperable «absolutismo de la realidad» (Blumenberg) que lo acosa y oprime durante todas las etapas de su trayecto biográfico. Es una experiencia común que la limitada cantidad de tiempo y de espacio de que disponen hombres y mujeres se gasta y no puede ser reparada ni repuesta. Es obvio, por consiguiente, que cualquier reflexión sobre el espacio y, de una manera más acusada todavía, sobre el tiempo es inseparable de la reflexión sobre la caducidad y la mortalidad del hombre.

A partir de la constatación *física* de los límites de su espacio y su tiempo, el hombre ha articulado una gran

diversidad de reflexiones *metafísicas* sobre el más allá del espacio y del tiempo, es decir, sobre la posibilidad o la imposibilidad de una presencia humana que sea, al mismo tiempo, *ubicua* y *atemporal*, presente y soñada; una presencia, además, sin mermas ni desgastes, lo que equivale a decir sin las limitaciones y servidumbres que son propias de todas las formas de existencia histórica. Como ser psicosomático («espíritu encarnado») que es, el hombre se halla sometido, irremediablemente, no solo al tiempo y al espacio cronológicos, sino especialmente a las exigencias de *su* tiempo y de *su* espacio propios, existenciales; su vida se escenifica sobre el escenario del gran teatro del mundo, en el que, a sabiendas o no, desempeña su rol como actor o actriz; su pensamiento, su acción e incluso sus sentimientos se encuentran profundamente afectados por las posibilidades y los límites que le impone, lo sepa o no, lo quiera o no, su cultura específica, la tradición en la que, desde el nacimiento hasta la muerte, se halla situado. En relación con la espaciotemporalidad humana, André Leroi-Gourhan ha escrito: «El hecho humano por excelencia es seguramente mucho menos la creación del útil que la domesticación del tiempo y del espacio, es decir, la creación de un tiempo y de un espacio humanos».[339]

La domesticación del tiempo y del espacio a la que se refiere Leroi-Gourhan implica el paso del ritmo natural de las estaciones, de los días, de los ciclos biológicos y de las distancias de marcha a pie a unos ritmos artificiales, culturales, manipulables en función de las necesidades,

intereses y retos de cada momento, que necesariamente han de acomodarse a las posibilidades tecnológicas de que se dispone. Estos ritmos se expresan mediante numerosos símbolos numéricos, volumétricos y preferenciales del *calendario* con la finalidad de poner en práctica el ejercicio del oficio de hombre o de mujer.[340]

Ni el espacio ni el tiempo humanos son *absolutos*, sino *relativos* (D. Harvey): si fuesen absolutos se convertirían en «algo en sí» con una existencia independiente de la materia. Espacio y tiempo son relativos porque permiten instaurar relaciones mudables entre objetos. Es obvio que existen porque hay objetos que se relacionan entre sí, sin calibrar de entrada el sentido, alcance y calidad de estas relaciones.[341] Tiempo y espacio pueden ser descritos, evaluados y vividos mediante prácticas humanas. Son factores decisivos en los procesos de humanización o, por el contrario, de deshumanización en el marco de un universo cultural específico una vez que el individuo prehumano ha abandonado la etapa natural e instintiva y se ha adentrado en el laberinto de la *artificiosidad* porque cultura equivale a artificio.

En el tiempo y el espacio humanos, cadencias, recurrencias e intervalos regularizados artificialmente (el calendario) sustituyen a los ritmos de la naturaleza, que son ajenos a la voluntad humana. En todas las culturas antiguas y modernas, el calendario ha sido uno de los principales dispositivos para la socialización del hombre, y además ha contribuido eficazmente a su inserción en el

cuerpo social.[342] El calendario como regulador de la espaciotemporalidad humana suele ser un eficiente sanador, un elemento terapéutico, de la anomía que inevitablemente engendra el hecho de vivir y morir en la historia. Bachelard pone de manifiesto que la espaciotemporalidad del ser humano se concreta muy adecuadamente en la figura de la casa, que es «un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad».[343]

En estas últimas décadas, los modernos medios de comunicación han ocasionado profundos cambios en la reordenación del espacio y el tiempo; cambios que han dado origen a una «historicidad mediática» (Thompson).[344] En efecto, los *mass media* permiten a los individuos trascender las fronteras espaciales y temporales que son propias de la tradicional interacción cara-a-cara. A partir del siglo XIX, el afianzamiento incisivo y generalizado de las telecomunicaciones dio lugar a una separación cada vez más drástica del espacio y del tiempo. La distancia o la separación espaciales han dejado de requerir, como sucedía en el pasado, una distancia temporal. El distanciamiento espacial por grande que sea no corresponde a la inmediatez temporal propiciada por las actuales comunicaciones. Al mismo tiempo, como señala Helga Nowotny, la separación de espacio y tiempo a causa del continuo perfeccionamiento de las telecomunicaciones ha permitido el sorprendente «descubrimiento de una simultaneidad desespacializada».[345] En el mundo

premoderno la simultaneidad de las dos dimensiones incluía necesariamente una localización bifronte: el mismo tiempo presuponía el mismo lugar.

Cada vez más se presentan de manera separada las dos categorías fundamentales que estructuran la presencia del hombre en el mundo sin llegar a aclarar que en realidad se trata de *una sola* dimensión (la «espaciotemporalidad»), aunque, pedagógicamente, sea conveniente distinguirlas. En la práctica, esta unidad indisoluble, esta coimplicación íntima de ambos dispositivos, implica que el tiempo humano es experimentado y vivido *espacialmente* y el espacio *temporalmente*.[346] Tiempo y espacio son las dos caras de una misma realidad antropológica, se hallan estructuralmente soldados en lo más profundo de la conciencia humana porque es una realidad preconceptual que, por un lado, condiciona la estructura *cuantitativa* del mundo y de cuanto en él existe y, por otro, incide poderosamente sobre la percepción *cualitativa*, subjetiva, que los individuos tienen de la realidad que los rodea y que ellos mismos construyen social y psicológicamente mediante las posibilidades y límites de la cultura que, en cada caso, les es propia.

A diferencia del simple tiempo cronológico, el espacio y el tiempo humanos no se limitan a medir y reseñar datos *cuantitativos* de la realidad, sino también afectan *cualitativamente* a todos los aspectos, por más íntimos que sean, de la vida cotidiana de hombres y mujeres. Su importancia antropológica se debe a que entre el entorno

natural y la actividad humana actúa un conjunto de mediaciones, de valores específicos, de tradiciones concretas, de creencias más o menos explícitas. Para decirlo brevemente: el hombre concreto siempre accede a su tiempo y a su espacio a través de un «patrón cultural» (C. D. Forde), en cuya constitución, aplicación y expresión la tradición en la que se encuentra situado desarrolla una función determinante.[347]

En cada aquí y ahora, la actualización histórica y biográfica de este patrón cultural permite que la espaciotemporalidad de cada humano adquiera una fisonomía determinada, de tal manera que el tiempo y el espacio genéricos lleguen a ser el tiempo y el espacio de tal hombre *concreto* o de tal cultura *concreta*.[348] La *identidad* atribuida a individuos y grupos humanos como construcción simbólico-social y relacional incide positiva o negativamente en la calidad de *su* espacio y de *su* tiempo, y estos a su vez intervienen de manera directa en la construcción del marco social y relacional, en cuyo interior unos y otros se irán *identificando*, esto es, procederán a la construcción —siempre provisional— de su propia idiosincrasia cultural, social, religiosa, etcétera.

Es evidente que la *ciudad* ha sido el lugar privilegiado donde se ha hecho efectiva la coimplicación histórica entre el espacio y el tiempo *humanos* y *humanizadores* (a menudo también inhumanos y deshumanizadores). Parece como si el trayecto biológico, psíquico y espiritual que desde la mera *instintividad* hasta las ambigüedades de la

historia (de las «historias» de hombres y mujeres concretos) ha recorrido la especie humana tuviese como meta la constitución de la vida urbana, en torno y a partir de la cual se ha polarizado la vida social mediante espacios y tiempos *políticos*, interiorizados y compartidos, «con-vividos» o «mal-vividos».

Históricamente, a partir de la dotación cultural propia de cada tradición y teniendo en cuenta que hombres y mujeres son actores y actrices natos, la ciudad ha sido el escenario en donde más elocuentemente se han escenificado los roles de hombres y mujeres, constitución espaciotemporal[349] que, sin cesar, han tenido como atributo más característico e ineludible la *ambigüedad*. Es importante tener en cuenta que el hombre es alguien que continuamente debe resolver en un sentido u otro la indefinición en que, lo quiera o no, se encuentra comprometida su existencia. Eso significa que, en cada aquí y ahora, debe *decidir* aceptando o rechazando, afirmando o negando, en una dirección o en otra, el sentido de su trayecto histórico. Como consecuencia de eso, *su* espacio y *su* tiempo (en definitiva: *su* mundo), que constituyen, a través de sus «historias» tan a menudo frágiles e inconsistentes, el ámbito para la expresión y concreción de su presencia en la *historia*, siempre se hallan marcados por una forma u otra de indefinición, de inacabamiento, de deseos insaciables que pueden ser o bien inductores de la esperanza o bien, por el contrario, causa de desesperación.

Sea cual sea su ubicación espaciotemporal (cultural), el ser humano nunca puede eludir tomar decisiones provisionales y revisables, nunca dispone de la totalidad de los datos y alternativas, casi siempre se halla en estado interrogativo de tal manera que su presente depende de un pasado que, en el mejor de los casos, solo puede recordar parcial y selectivamente y también de un futuro que, con mayor o menor acierto, solo puede anticipar y prever, nostálgica o utópicamente según los casos, de manera aproximada. Como escribe Josef Simon: «Toda respuesta, toda imagen del mundo, tiene su tiempo. Su consistencia es solo aparente: es que *ahora* no surgen más preguntas. *Con el tiempo* aparecerán nuevas preguntas».[350]

3. EL ESPACIO

3.1. *Introducción*

Con frecuencia se atribuye al tiempo una primacía casi absoluta en relación con el espacio, pero la vida urbana no solo se desenvuelve en el tiempo, sino que sus distintas peripecias y relaciones tienen lugar en algún sitio de tal manera que «en el espacio leemos el tiempo» (Fr. Ratzel).

> La mayoría de teorías sociales han descuidado tomar suficientemente en serio no solo la condición temporal de las conductas sociales, sino también sus cualidades espaciales.[351] En todas las culturas humanas, han existido vínculos recíprocos, a menudo causantes de enfrentamientos y disensiones, entre la vida económica, religiosa, social y política y la organización del espacio. […] Quisiera reafirmarme

en mi posición de que investigar el problema del espacio no es un tipo especial o un campo particular de la ciencia social que uno puede tomarse en serio o dejar estar. Antes bien se trata del corazón de la teoría social, y debería contemplarse como asunto de extraordinaria importancia a la hora de llevar a cabo investigación empírica en ciencias sociales.[352]

Ferdinand Braudel afirma categóricamente: «Las civilizaciones son espacios». Napoleón Bonaparte, por su parte, afirmaba que «la política de un Estado se encuentra incluida en su geografía». De ahí que todas las culturas humanas se hayan visto forzadas a programar y concretar su presencia tangible (geográfica) como dilataciones espaciales de las distintas facetas de la vida cotidiana de individuos y grupos humanos. Seguramente que en la actualidad, tal como señala Castells, «a diferencia de la mayoría de las teorías sociales clásicas, que asumen el dominio del tiempo sobre el espacio, [se impone] la hipótesis de que el espacio organiza al tiempo en la sociedad red».[353] Se ha observado que el espacio es una «realidad oscura u opaca», difícil de definir convincentemente y de distinguir con nitidez de los términos «lugar» o «sitio».[354]

3.2. *Espacio y experiencia humana*

Un lugar es un lenguaje.

Elias Canetti

La primera y más elemental experiencia del orden que

vive el ser humano es la orientación en el espacio como consecuencia de su lectura.[355] El espacio —sobre todo en forma de *espacio vivido*— como dimensión que permite hacerse cargo del alejamiento, la proximidad y la ubicación de cosas y acontecimientos es la base inicial de las operaciones de identificación, vinculación y distinción que incesantemente los humanos nos vemos obligados a realizar para poder subsistir en un mundo continuamente amenazado por las distintas y opacas fisonomías del caos, poniéndose así de manifiesto que el espacio humano, espacio vivido y experimentado, posee una innegable historicidad con palpables huellas biográficas de sus habitantes.

El espacio nos ofrece la metafórica necesaria para *articular* y *leer* las relaciones de *orden* (subordinación y coordinación) que tienen vigencia en la ciudad, ya que la mayoría de las relaciones temporales y lógicas se sirven de imágenes y analogías espaciales.[356] Da lo mismo si se trata del mantenimiento de determinadas directrices para llevar a cabo un proyecto, como si se hace referencia a la composición de las partes que constituyen un todo, como si se considera la problemática en torno a la unión o a la separación de los elementos, como si se trata de la composición de una estructura mental o física: todas son formas y figuras que se configuran o se desfiguran en el espacio.

En las primeras fases de la humanidad, el *cosmos*, que era el horizonte más dilatado y omniabarcante de todas las

ordenaciones posibles, se consideraba como un espacio paradigmático, divina y óptimamente estructurado, el cual, a partir de correspondencias y analogías, otorgaba a todos los entes del mundo, por lo tanto también al hombre, su «lugar natural», el cual le permitía distinguir los puntos fijos (sagrados, separados = «geografía mítica»), los recorridos de las migraciones y los lugares de reposo y abastecimiento. Se buscaba con ahínco actualizar en la vida cotidiana las correspondencias entre el espacio macrocósmico (el universo) y el microcósmico (hombre). Por el contrario, el caos constituía el ámbito de lo informe, confuso y sin posibilidades de orientación, cuya peligrosidad tenía que ser anulada por medio de determinadas operaciones espaciales (ritos, separaciones, trazado de límites, contenciones, divisiones y subdivisiones). La organización (cosmización) del caos original, a menudo mediante los llamados ritos de fundación, ponía en marcha la dinámica del orden; se trataba de una trasposición del orden absoluto del cosmos a la realidad finita y contingente de los humanos con la ayuda imprescindible de las mediaciones de todo orden proporcionadas por la *cultura* (que siempre es una cultura concreta). De esta manera, los seres humanos estaban en disposición de tomar posesión del mundo para ellos mismos y para su posteridad.[357] Una toma de posesión que, con regularidad, debía reactualizarse y repararse (por ejemplo, en la fiesta de Año Nuevo) porque, de acuerdo con una de las convicciones primeras que adquirió el hombre, todo lo que es cultural (artificial) —el mismo

hombre, su tiempo y su espacio— se gasta, se daña, se corrompe con el paso del tiempo.

Hace ya algunos años, Claude Lévi-Strauss puso de manifiesto que la distribución espacial de los pueblos de las mal llamadas culturas primitivas ya era un reflejo exacto de la mitología de sus habitantes y de las relaciones de todo tipo que existían entre los distintos grupos de una determinada población. Esta apreciación no solo era válida para esas culturas, sino que también podía detectarse en las restantes articulaciones culturales de la humanidad por más sofisticadas que fueran.[358]

La experiencia del espacio posee diferentes niveles. En 1944, Ernst Cassirer distinguía pedagógicamente en ella tres categorías básicas, íntimamente vinculadas entre sí: 1) espacio *orgánico*, que se refiere a la experiencia espacial transmitida genéticamente. Gran parte de las conductas examinadas por los etólogos están incluidas en esta categoría; 2) espacio *perceptual*, que es de carácter complejo porque, de hecho, es una síntesis neurológica de experiencias táctiles, ópticas, acústicas, cenestésicas, proporcionadas por mediación de los sentidos corporales humanos; 3) espacio *simbólico*, que se experimenta con el concurso de mediaciones que posibilitan al ser humano secuencias interpretativas que le permiten la evaluación crítica (contextualización) de las diferentes representaciones espaciales.[359] Cada persona y cada grupo social articulan las categorías espaciales de manera distinta dando lugar a diseños de variados mapas mentales que, al

margen de la mera objetividad cartográfica, permiten discernir cómo *ven* y *viven* su espacio.[360]

A partir de las consideraciones precedentes, es obvio que, para bien y para mal, tanto la vida privada (la casa, la vivienda) como la vida pública (la ciudad con su polifacetismo semántico y axiológico) se encuentran afectadas por la percepción del espacio vital (con las experiencias de todo tipo que se siguen). Por eso «el espacio es el apoyo material de las prácticas sociales de los que comparten un mismo tiempo».[361]

De una manera u otra, el espacio propiamente humano, el «espacio vivido», a diferencia del espacio abstracto o absoluto, es una simbiosis entre *oikos* y *polis*, *casa* y *ciudad*, como marco y, al mismo tiempo, como construcción de formas de habitabilidad de los seres humanos de acuerdo con las posibilidades de carácter climático, técnico, alimenticio, hidráulico, etcétera, de cada lugar y tiempo. Como concepto, el espacio vivido surge del ámbito husserliano del «mundo de la vida» *(Lebenswelt)*.[362]

Tal como es experimentado por los humanos, el espacio siempre integra y es integrado cotidianamente en «lo social» que sin cesar configura distintas modalidades de relaciones humanas. «El espacio es el objetivo o, mejor, la objetivación de lo social y, en consecuencia, de lo mental».[363] Como escribe Marc Augé: «Es muy evidente en las formas más elementales del hábitat y de la ocupación del suelo: las reglas de residencia (literalmente, las reglas de cohabitación) están presentes y son muy

precisas en todas las formas de sociedad».[364] Por su parte, Otto Friedrich Bollnow afirma categóricamente que «la espacialidad es una definición esencial de la existencia humana».[365]

En toda cultura humana, salvando las limitaciones y posibilidades inherentes a las diversas situaciones geográficas, a los recursos naturales, al clima, a las habilidades manuales y técnicas de sus miembros, etcétera, se puede detectar una estrecha correlación entre la ideología o la visión (o intuición) del mundo que prevalece en ella (la construcción del espacio mental) y su asentamiento real en el espacio material y físico.[366] Toda cultura implica una manera concreta y *sui generis* de tomar posesión del espacio y de elaborarlo, porque las culturas, igual que el ser humano, llevan a cabo sin interrupción traducciones y proyecciones culturalmente condicionadas del espacio interior en el espacio exterior.

Eso también resulta comprobable en la actual civilización, con los inequívocos rasgos de carácter neoliberal que la caracterizan, la cual plasma, de la misma manera que las otras que la han precedido, su idiosincrasia mediante las formas concretas que emplea para instalarse en el territorio, las cuales, como es fácilmente comprobable, contrastan con las que tenían vigencia por ejemplo en la Edad Media o en el Renacimiento.[367] Este medio indispensable para la vida humana que es el espacio, antaño considerado como natural, se convierte, en las sociedades modernas y posmodernas, en un ámbito cada

día más artificial, manipulado y además sometido a los numerosos intereses creados de los grupos de presión, sobre todo de los de tipo económico: en la actualidad, el espacio se ha transformado en una mercancía incluida en el marco de la «oferta-demanda».[368] En su vida cotidiana, ante el espacio que lo rodea y que él mismo construye, el ser humano no se comporta de manera neutral, aséptica. Eso es lo que sugieren las palabras de Minkowski: «La vida se extiende en el espacio sin tener una extensión geométrica en sentido propio. Para vivir necesitamos extensión y perspectiva. Para el despliegue de la vida, el espacio es tan imprescindible como el tiempo».[369]

Desde el final de la Primera Guerra Mundial (1918), ya no habitamos en un espacio con *un* centro cultural, social y político indiscutible, fácilmente reconocible y definitivamente asentado, sino en un sistema espacial móvil y policéntrico cuyas dimensiones resultan bastante difíciles de definir *a priori*.[370] O quizá sea más exacto referirse a sucesivas centralidades coyunturales del espacio de acuerdo con los intereses económicos, culturales y políticos de cada momento, con el movimiento, a menudo perverso, de los capitales financieros, con el sistema de la moda y con el incesante aumento de la complejidad de los sistemas y subsistemas sociales. Hace ya algunos años que Pierre Antoine y Abel Jeannière, en medio de la euforia política, económica y cultural de los años sesenta y setenta del siglo pasado, escribían que hemos pasado

> de unas medidas antropocéntricas del espacio y del

> tiempo agrario a las medidas abstractas, pero universales, que transforman el espacio-tiempo en un sistema de signos operativos. En el espacio convertido en un sistema móvil, el tiempo cíclico se evapora y el eterno retorno ya no es por más tiempo una ley. Se imponen la previsión, al proyecto, a la invención de un futuro diferente, pero, sin embargo, inimaginable.[371]

En definitiva, la vastedad espacial ya no es el escenario de misterios insondables o de secretos de la naturaleza, sino que, casi sin excepciones, y a pesar de los intentos para preservar la pureza del espacio original (los parques naturales, por ejemplo), se ha convertido en una construcción artificial que, sin cesar, se halla sometida a un inestable y vertiginoso proceso de aumento de la complejidad. Este estado de cosas tiene su origen en los intereses, sobre todo económicos, fraguados casi siempre en el espacio urbano, que imponen su impronta en el medio natural. Eso implica que el espacio rural se comprende y valora como posible espacio urbano, dislocando profunda y tal vez irremediablemente las relaciones del hombre con su medio natural.[372] De alguna manera, este es lo que es su espacio, y el espacio a su vez se transforma, es una proyección, de lo que en un momento determinado es (o desea ser) el hombre. Investigar, describir e interpretar la experiencia del espacio de una determinada sociedad implica acercarse al conjunto de sus formas y realizaciones culturales. Grupos sociales e

individuos imprimen sobre el espacio lo que piensan de ellos mismos, sus deseos y frustraciones, las numerosas inconsecuencias que siempre aparecen en su vida en el ejercicio del oficio de hombres y mujeres.

> Entre el espacio (objeto real) y el sujeto que lo capta y habita no existe una comprensión *per se*, sino que el objeto es sesgado por la percepción humana, quedando una «imagen mental» de él, en torno a la cual el individuo decidirá su conducta con respecto a aquel. Es decir que lo que se presenta, el objeto (espacio), no es igual a lo que representa; lo primero es el «significante», mientras que lo segundo es el «significado».[373]
>
> «Las relaciones con el espacio no pueden comprenderse si no es mediante la observación y el análisis de las prácticas y representaciones que forman la misma vida de una sociedad».[374] El espacio vivido es un espacio centrado, organizado en torno a un único «aquí» que puede mantener formas de relación diversas con múltiples «allí», es decir, con el *entorno*.[375] Tanto en sentido físico como espiritual, un espacio centrado es al mismo tiempo un espacio orientado y estructurado, el cual, a partir de su propio «aquí» como centro más o menos fijo, permite al individuo determinar las distintas dimensiones y fisonomías de lo próximo y lo lejano, de lo accesible y de lo vetado, de lo benéfico y de lo maléfico.

El ser humano y los grupos humanos además de encontrarse siempre enredados en historias (Schapp) también se hallan embrollados en cambiantes escenarios espaciales. En esta conjunción, no siempre armónica, de historias y escenarios, los seres humanos, para bien y para mal, van construyendo y deconstruyendo al mismo tiempo sus procesos de identificación, sus respuestas a los retos que sin cesar y, a menudo abruptamente, les plantea su propia existencia. En el momento presente, hay indicios suficientes para pensar que el espacio, de la misma manera que el protagonista de la novela de Robert Musil, ha perdido en gran parte sus antiguos atributos; de alguna manera nos encontramos inmersos en una profunda «destradicionalización» del espacio terrestre con anhelos más o menos explícitos de afincarnos en espacios extra o supraterrestres.

3.3. *Formas diversas del espacio humano*

En algunas épocas, la atención de los investigadores se ha centrado en el *tiempo*, mientras que en otras ha sido el espacio el que ha gozado de sus preferencias.[376] Por ejemplo, en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, el interés de los analistas se concentró sobre todo en el tiempo a causa de tres motivos: 1) el impacto del *evolucionismo* (en ciencias humanas, el llamado «darwinismo social»),[377] por un lado, y del *historicismo*, por otro, fueron decisivos para que los esfuerzos de los investigadores se centrasen en torno a la problemática del tiempo histórico, el cual era considerado como el factor

primordial para la constitución de la esfera existencial de individuos y colectividades humanas; 2) quizá como consecuencia de las profundas rupturas culturales, religiosas y sociales que se produjeron a raíz de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), las investigaciones antropológicas y filosóficas se centraban en el análisis de la conciencia y de las nuevas experiencias temporales de individuos y colectividades; 3) la nueva concepción de la simultaneidad *(Gleichzeitigkeit)* en la teoría de la relatividad impuso que, desde la física teórica, se debatiera con pasión el problema del tiempo, ya que, con toda razón, se daba por supuesto que una nueva *física* debía dar lugar a nuevos planteamientos *meta-físicos*.[378]

Con la excepción, en 1932, de los estudios pioneros de K. von Dürckheim sobre el «espacio vivido» *(gelebter Raum)*, no fue hasta los años posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial cuando se manifestó, especialmente en los países tecnológicamente más avanzados, un renovado interés por el *espacio*.[379] Algunos factores que contribuyeron a esta situación son 1) el incremento de las posibilidades de desplazarse de un lugar a otro con una rapidez hasta entonces desconocida, con lo cual la estabilidad del espacio empezaban a cuestionarse cada vez más; 2) el deterioro galopante del espacio urbano debido a la especulación inmobiliaria, a la incontenible polución, al aumento del ruido en las grandes ciudades, a la masificación incontrolada e incontrolable que experimentaban los centros industriales a causa de la

inmigración procedente de las zonas rurales deprimidas y del extranjero, a la construcción de barrios enteros sin equipamientos sociales, escolares y sanitarios mínimos; 3) la crisis ecológica cuya importancia no podía considerarse exclusivamente como una simple situación de emergencia provocada por el deterioro del hábitat físico, sino que en el fondo implicaba un cuestionamiento radical de algunos aspectos fundamentales de la ideología occidental como tal, en la que el progreso —potenciada por la búsqueda alocada de éxito— había tenido un papel decisivo;[380] 4) desde el final de los años sesenta del siglo pasado, con los horrorosos precedentes de las bombas atómicas lanzadas sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki (1945), la amenaza nuclear como posibilidad de destrucción total del espacio y de la especie humana, que podía tener como consecuencia inmediata el aniquilamiento de la vida como tal, esto es, el retorno a la nada. Por estas razones, entre otras muchas, la problemática en torno al espacio adquirió una renovada presencia en las discusiones éticas, políticas, religiosas y culturales que se desarrollaron en el seno de la cultura occidental.[381]

Además de algunos factores de tipo ideológico que intervenían en el debate (procedentes, a menudo, de la situación de guerra fría que se vivía entonces), era evidente que la discusión sobre el uso bélico y/o pacífico de la energía nuclear se centraba en gran medida en torno al espacio, ya que, por primera vez en la historia de la humanidad, la nada, la aniquilación total del espacio como

hábitat adecuado para todas las especies vivas (fauna y flora), era una posibilidad que se encontraba al alcance del hombre. Sobre todo, a partir de los años sesenta del siglo XX, en el mundo occidental, por parte de los *hippies* y las distintas contraculturas de la época, el impacto de algunas ideas orientales que propugnaban una recuperación de la naturalidad humana, produjo una serie de movimientos, surgidos en California, que intentaban limitar drásticamente los procesos de artificialización característicos de la modernidad europea, reforzados y aumentados sin cesar por los excesos concomitantes al *American Way of Life*.[382]

Hacia los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, como consecuencia de la situación que se venía produciendo a raíz de los cambios decisivos en la vida cotidiana de individuos y grupos humanos, irrumpió el llamado *spatial turn* que, de alguna manera, mostraba un notable paralelismo con el «giro lingüístico». El «giro espacial» permitía recobrar las valencias existenciales de lo espacial poniendo de manifiesto su importancia antropológica en todo pareja a la del tiempo.[383]

El problema del espacio no solamente se encuentra relacionado con la cosmología, sino que, además y desde antiguo, tiene profundas vinculaciones con la problemática que es propia de la ontología, la religión, la teoría del conocimiento, la metafísica y el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. Inevitablemente, todas las formas de la reflexión humana, con innegables rasgos biográficos, se

vinculan más o menos directamente con la espacialidad del ser humano que piensa, actúa y siente mediante incesantes ubicaciones y desubicaciones. Muchas y muy variadas son las posibilidades de aproximación al espacio, diversas son las perspectivas que se puede adoptar, numerosas, a menudo incompatibles entre sí, las consecuencias que se pueden sacar. Además, siempre es importante tener en cuenta las proyecciones personales (biográficas, crematísticas, emocionales, etcétera) que el investigador proyecta sobre el —o mejor, *su*— espacio. [384] El espacio, como el resto de las realidades que son aprehendidas, vividas y expresadas por el ser humano, es eminentemente polifacético y, por eso mismo, polifónico. Como si se tratase de una especie de *coincidentia oppositorum,* permite descripciones y evaluaciones desde perspectivas distintas, casi siempre complementarias, y no siempre directamente conciliables entre sí. Según Alexander Gosztonyi, hay tres grandes complejos de problemas relacionados con los análisis del espacio: 1) el *filosófico*, que también suele incluir los análisis psicológicos y fenomenológicos; 2) el *geométrico*;[385] 3) el *fisicomatemático.*[386] Cada uno de estos tres complejos obtiene resultados distintos en sus análisis del *mismo* espacio físico y humano, *polifacética y complementariamente* habitado y experimentado por el ser humano. «La sensación humana del espacio, el sentido espacial del hombre, es una síntesis de muchas impresiones sensoriales: visuales, cinéticas, olfativas y térmicas».[387]

Desde la perspectiva del ser humano concreto, el

espacio es una construcción *ad hoc* realizada con artefactos culturales distintos, que imponen formas y valoraciones específicas, que es necesario, no sin dificultades, armonizar. Además, por el hecho de que toda existencia humana es móvil e histórica, las perspectivas vitales desde y sobre las cuales el hombre se observa e interpreta a sí mismo y a su entorno, cambian con el transcurrir de la vida y, como consecuencia, imponen una pluralidad de fisonomías y valencias móviles a las construcciones espaciales (mentales y físicas) de su entorno vital. Ninguna de las imágenes del espacio por ella misma constituye *la* verdad del espacio, sino que es necesario el juego de complementariedades entre las distintas imágenes espaciales para obtener una visión de conjunto de lo que es —o, mejor aún, va siendo— la realidad del *espacio humano* como magnitud antropológica.[388]

Josef Simon afirma que «concebir lo diverso como simultáneo es lo que constituye el *espacio.* [...] Por eso no existe una geometría absoluta».[389] En las diferentes épocas históricas, la formación y peculiaridades de cada investigador, la tradición cultural de los distintos grupos humanos, las urgencias y retos del momento histórico, etcétera, han contribuido, en la variedad de espacios y tiempos, de peripecias personales y colectivas, a enfatizar y valorar determinadas figuras concretas de espacio y, por el contrario, a desechar otras.

En relación con la experiencia y expresión del espacio, no solo sería conveniente, sino imprescindible, que se

tuviera en cuenta el poliglotismo humano porque, muy a menudo, de la misma manera que ha sucedido en todas las otras cuestiones relacionadas con la presencia —en el fondo, con las representaciones— del ser humano en su mundo, el monolingüismo (sobre todo el que tiene como fundamento «lo económico»), con las excepciones de rigor, se ha impuesto sin discusión. El monolingüismo espacial se traduce en la salvaje explotación del suelo, que conlleva la progresiva deshumanización del territorio, y en la reducción del espacio humano a simple valor de cambio. El resultado suele ser la destrucción de las referencias paisajísticas que permiten que el ser humano y las comunidades, con el concurso de la memoria colectiva, vivan y convivan en un lugar cordial en continuidad con las generaciones que les han precedido y como punto de partida de las que seguirán.[390]

Para decirlo con brevedad: la explotación económica del territorio pone de manifiesto una de las características más negativas de la cultura occidental moderna: el imperialismo de «lo económico» como forma exclusiva (o por lo menos la más privilegiada) de relación (dependencia) entre los seres humanos y los grupos sociales. Pero es necesario insistir en que, en el ser humano, «existe una cierta unidad entre la forma externa (el espacio) —o configuración— y la estructura interna», aunque es innegable que una misma estructura interna, a causa de las variaciones del contexto, puede producir formas muy distintas en la misma cultura de referencia o en las otras culturas.[391]

3.4. *El espacio antropológico*

Uno de los antropólogos que más ha insistido en la importancia del espacio para configurar una antropología con caracteres realmente humanos y humanizadores ha sido Edward T. Hall (1914-2009), quien, siguiendo algunas intuiciones de Franz Boas, Edward Sapir y Benjamin L. Whorf, creó el neologismo «proxemística» para expresar «las observaciones, interrelaciones y teorías referentes al uso que el hombre hace del espacio como efecto de una elaboración especializada de la cultura a que pertenece».[392] Tiene razón Hall en lo que se refiere al contenido de la «proxemística», porque el espacio verdaderamente humano y que es antropológicamente significativo para la comunicación de individuos y grupos sociales no es el espacio *en general*, sino el espacio *próximo*, cercano, familiar e interpersonal, que constituye el marco material y el soporte de la relacionalidad de individuos y grupos humanos.

Hall sustenta la opinión de que cada cultura se distingue por una elaboración peculiar del ámbito espacial en el que vive; una elaboración sobre la que se ponen de manifiesto y se pueden «leer» sus rasgos más significativos y diferenciadores. La proxemística, en el sentido que da este autor a este concepto, se refiere tanto a la gestualidad personal —los movimientos corporales dentro del espacio vital de cada individuo— de los miembros de un determinado ámbito espacial para relacionarse entre ellos como la distancia física, designada por Hall con la

expresión «distancia crítica», que cada cultura, como si de una ley no escrita se tratase, impone en el trato con las otras personas.

En efecto, cada ciudad, en la configuración de su espacio, se hace eco, de una manera más o menos explícita, de la idiosincrasia de la propia tradición y también del espíritu que ha animado a las diferentes épocas de su historia. Haciendo uso de algunos aspectos de las teorías lingüísticas de Whorf y Sapir, Hall es del parecer que el territorio es un conjunto de signos cuyo significado solo es perceptible y experimentable a partir de los códigos culturales que tienen vigencia en una cultura determinada. Eso significa que, en vinculación directa con su propio espacio, los miembros de una determinada tradición cultural desarrollan una especie de «lengua materna espacial», una semántica cordial, que no solo los habilita para *empalabrar* cosas y acontecimientos, sino también los instruye y adiestra en el uso de la «gramática de los sentimientos». Subrayando la ineludible adscripción del ser humano a una cultura determinada,[393] escribe:

> Todo lo que el hombre es y hace se encuentra estrechamente relacionado con la experiencia del espacio. La sensación humana del espacio, el sentido espacial del hombre, es una síntesis de muchas impresiones sensoriales: visuales, auditivas, cenestésicas, olfativas y térmicas. […] Las personas criadas o educadas en el seno de culturas diferentes viven también en mundos sensoriales [espaciales]

diversos.[394]

La originalidad de la reflexión de Hall consiste en que, por un lado, reintegra las conductas espaciales de los individuos en la categoría global del comportamiento animal, eso sí anexándole los conceptos de territorio, de distancia crítica, de estrés; por el otro, subraya con decisión el papel insustituible de cada cultura concreta en la construcción de la fisonomía característica de su espacio. En realidad, uno no se percata de la importancia decisiva de lo cultural en el ser humano hasta que no se llega a comprender que cada civilización tiene su manera específica de concebir los desplazamientos del cuerpo, el aderezo de la vivienda y de los espacios públicos, las condiciones y fórmulas del diálogo humano, la retórica de los sentimientos y las fronteras que debe respetar la amistad. Por su parte, hace ya algunos años, Henri Lefebvre (1901-1991), otro pionero de los estudios antropológicos sobre el espacio urbano, señalaba que «el espacio es el objetivo o, mejor, la objetivación de lo social y, en consecuencia, de lo mental».[395]

Desde una perspectiva bastante diferente de la de Hall, Marc Augé también ha señalado la estrecha relación que existe entre el espacio concreto de cada cual como obligado escenario de la vida cotidiana y los procesos de identificación de las personas que en él viven, trabajan y mueren. En un estudio publicado en 1996, afirmaba que

> un lugar es un espacio en donde se puede leer algo sobre las identidades individuales y colectivas, las

> relaciones entre unos y otros y la historia a la que pertenecen. Un lugar es también un territorio teórico, es decir, un espacio dentro del cual se mantiene el mismo lenguaje (y no solo la misma lengua), lo cual permite, con rigor, entenderse con medias palabras o a través de las complicidades del silencio y de los sobrentendidos.[396]

Lo que, según la opinión de este antropólogo, caracteriza a un lugar como «entidad urbana» es la capacidad para configurar *identidades*, establecer *relaciones* y, en su interior, para reforzar los vínculos efectivos y afectivos de quienes viven en un determinado espacio, narrar variadas *historias* a tenor de las peripecias y vaivenes de la vida cotidiana. Por eso el espacio urbano debería ser el ámbito idóneo de las *experiencias compartidas* de sus habitantes (ciudadanos) porque es evidente que el ser humano y el medio ecológico son inseparables, ya que ambos forman parte de un mismo sistema material y cordial de interacciones, coimplicaciones y simbolizaciones, que con frecuencia se sirven de los materiales simbólicos referidos al espacio.[397] Además, deben tenerse en cuenta las puntualizaciones que sobre este tema hace André Leroi-Gourhan:

> La organización del espacio habitado no es solamente una comodidad técnica, sino que es, de igual manera que el lenguaje, la expresión simbólica de un comportamiento globalmente humano. En todos los grupos humanos conocidos, el hábitat responde a

> una triple necesidad: la de crear un medio técnicamente eficaz, la de asegurar un marco al sistema social y la de poner orden, a partir de un punto de partida, en el universo que nos rodea.[398]

En su importante estudio de carácter filosófico, pero muy concreto en su exposición y sus conclusiones sobre el hombre y el espacio, Otto Friedrich Bollnow ha puesto de relieve que «solo hay espacio en la medida en que el hombre es un ser espacial, es decir, que crea espacio, que lo "despliega" a su alrededor. Y esto es a su vez el sentido bien comprendido de la tesis kantiana de la "idealidad trascendental" del espacio».[399] Ninguna especie animal puede existir fuera de un medio ecológico adecuado, al que, casi como un imperativo vital, se ha adaptado, sin que su instintividad propia disponga de capacidad para introducir modificaciones significativas en él. De hecho, cuando tienen lugar cambios muy profundos en el entorno físico de una determinada especie animal, esta suele desaparecer: de eso, tanto en el pasado como en el presente, la historia natural de la tierra ofrece una infinidad de ejemplos.

En el ser humano, la espacialidad es algo previo a cualquier forma de existencia, pero, al mismo tiempo, el espacio es una construcción cultural (de alguna manera, artificial) individual y colectiva, constantemente sometida a procesos materiales e imaginativos de reelaboración y contextualización. La movilidad característica de los humanos también moviliza, para bien y/o para mal, al espacio y, muy particularmente, al espacio urbano. O,

expresándolo de otro modo: inevitablemente, la cultura se introduce en el espacio humano, ya que este nunca puede existir como naturaleza pura, sino que siempre, positiva y/o negativamente, lleva la huella de la actividad creadora (a menudo, destructora) del hombre. Para este, el espacio *nunca* es un dato natural, sino que siempre es una magnitud culturalmente construida y modificada en un proceso continuado de cambio, habida cuenta de que los seres humanos continuamente estamos despidiéndonos (R. M. Rilke).

En el lenguaje corriente, solemos hablar de ir y volver, de alejarse de un punto de partida y regresar a él, de extraviarnos como Ulises y de retornar a la patria. A menudo, implícitamente, damos como un hecho indiscutible la existencia de un *centro* de nuestros comportamientos y experiencias, al que pertenecemos de manera difícil de expresar con palabras. En función y a partir de él, vivimos y nos relacionamos con un conjunto de lugares *excéntricos*,[400] en los que trabajamos, nos divertimos, hacemos visitas, estudiamos, nos evadimos, etcétera, y al que, aunque sea oníricamente, anhelamos regresar porque estamos convencidos de que constituye nuestro «lugar natural», el espacio en donde de alguna manera encontraremos el sosiego y la reconciliación.[401]

Con frecuencia el ser humano, en contra de lo que a veces puede parecer, no distingue de manera precisa entre lo físico y lo mental, entre lo real y lo soñado. El centro de nuestro espacio vital puede ser un lugar muy concreto de

nuestra geografía; sin embargo, no resulta impropio afirmar que el centro es una transposición ideal de lo que antaño había sido objetivo y objetibable en otros ámbitos espaciales de nuestra realidad humana, los cuales son tan consistentes e importantes como lo pueda ser el espacio físico porque posee la virtud de configurar y dar sentido al conjunto de nuestras representaciones sobre el escenario del «gran teatro del mundo».[402] La habitabilidad o, por el contrario, la imposibilidad de habitar de los seres humanos y de las colectividades se deciden y consolidan a partir de la calidad o falta de calidad de sus respectivos centros vitales.

3.4.1. Las aportaciones de Maurice Merleau-Ponty

Los esmerados y penetrantes análisis sobre el espacio de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) en su *Fenomenología de la percepción*, mantienen una gran actualidad para reflexionar sobre la función irremplazable del espacio en la constitución de la especificidad de lo humano.[403] En toda reflexión sobre el espacio debería tenerse en cuenta el doble aspecto de toda existencia humana: *interioridad* y *exterioridad*, o, para expresarlo en términos más clásicos, *vita contemplativa* y *vita activa*.[404] O lo que viene a ser lo mismo: la dirección «hacia adentro» (vivencia, *Erlebnis*) y la dirección «hacia afuera» (experiencia, *Erfahrung*) de todo ser humano no se comportan de manera exclusiva, sino que siempre se hallan *coimplicadas*. Teniendo en cuenta esta realidad constitutiva de lo humano como tal, el punto de partida de los análisis del filósofo francés es la

correlación, comprendida casi como una unidad orgánica indestructible, del hombre y del mundo. La imprescindible herramienta humana para concretar, en cada aquí y ahora, esta correlación es la *percepción*.

Ya que el mundo siempre posee una constitución espacial, la percepción solo puede referirse a lo concreto y experimentado de los distintos ámbitos de la mundanidad. Desde los mismos inicios del *homo faber*, hombre y mundo se han encontrado correlacionados, referidos el uno al otro, de tal manera que, para bien y para mal, siempre se ha dado, por mediación de los artefactos expresivos de cada cultura y con la imprescindible colaboración de los sentidos corporales humanos, una mundanización del hombre y una antropologización del mundo. Merleau-Ponty afirma que para conocer el alcance de la percepción y para conseguir la orientación del ser humano en el espacio, es necesario partir de un nivel general de experiencia, que debe incluir todas las facetas y modalidades de la presencia, siempre culturalmente determinada, del hombre en el mundo. Escribe que

> el espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas. Eso es, en lugar de imaginarlo como una especie de éter en el que se encontrarían inmersas todas las cosas, o concebirlo abstractamente como un carácter que les sería comunes, debemos pensarlo como el poder universal de sus conexiones.[405]

Hay, por consiguiente, una organización de conjunto del ámbito espacial del ser humano *(organisation d'ensemble du champ)*, que permite que la percepción pueda percibirse y desarrollarse en su espacialidad propia, es decir, en insuperable conexión *física* con el conjunto de la realidad mundana. Entre el que percibe el espacio y el mismo espacio se establecen relaciones de reciprocidad porque el ser humano dispone de una manifiesta connaturalidad espacial, posee una disposición y una orientación espaciales innatas, lo cual significa que su manera orientada y consecuente de estar-en-el-mundo, de humanizarlo y de humanizarse, es necesariamente espacial.

La correlación o coimplicación entre el ser humano y el espacio, a la que con tanta frecuencia se refiere Merleau-Ponty, lleva aparejada «una cierta *apropiación (prise)* del mundo por medio de mi cuerpo» *(une certaine possession du monde par mon corps)*, lo cual pone de relieve la importantísima función que Merleau-Ponty atribuye a los sentidos corporales humanos.[406] «Todo nos remite a las relaciones orgánicas entre el sujeto y el espacio, a esta presa del sujeto sobre su mundo que es el origen del espacio».[407] La apropiación del mundo por parte del hombre constituye, por un lado, el origen del sujeto y, por otro, el del espacio debidamente culturalizado y empalabrado por el ser humano.[408] Un individuo que nunca llegase a construir, habitar y tomar posesión *humana* de su espacio como por ejemplo sucede a los niños abandonados en la selva, nunca llegaría a ser un sujeto

humano real, apto para habitar en él porque no dispondría de un espacio en el cual, y a través del cual, pudiese tener acceso (aprendizaje) a unas formas culturales concretas y adquirir los lenguajes aptos para proceder a su propio empalabramiento y al de su entorno físico y espiritual. Con gran finura, Merleau-Ponty afirma:

> El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento.[409]

Con el concurso coordinado de sus sentidos corporales, el sujeto humano puede llegar a constituir el nivel espacial *(niveau spatial)* que le es propio. Es evidente que hay «un medio *(milieu)* general para la coexistencia, a menudo en tensión, de mi cuerpo y del mundo, ya que el cuerpo actúa como sujeto del espacio».[410] Este «medio», al mismo tiempo compartido e insuperable, ofrece el trasfondo de la vida, equiparada de alguna manera por Merleau-Ponty con el «suelo perceptivo» *(sol perceptif)*, el cual, sin cesar, ha de ser actualizado por el sujeto por mediación de sus sucesivas y muy a menudo contrastadas percepciones de su entorno mundano. El filósofo francés indica que es mediante la continuada actualización y contextualización de las percepciones que el cuerpo alcanza una visión característica —siempre *in fieri*— del mundo y de su manera peculiar de tomar posesión de él.[411]

Los medios expresivos y axiológicos de que dispone

cada cultura en concreto otorgan una fisonomía inconfundible y una idiosincrasia característica a la instalación del hombre y de las comunidades humanas en *su* mundo. Hay que repetirlo una vez más: para el ser humano no hay posibilidad extracultural. Merleau-Ponty subraya que la constitución de un nivel espacial es solamente un medio, ciertamente fundamental, para la construcción de un mundo lleno *(monde plein)*, el cual, a través de la multiplicidad de percepciones y de su articulación más o menos coherente, hace posible que el sujeto, a pesar de todos los obstáculos que sin cesar asedian la vida humana, pueda alcanzar el goce del espacio *(jouissance de l'espace)*.[412]

Al mismo tiempo, para Merleau-Ponty, el nivel espacial ha de implicar la *orientación* en el espacio percibido y, por encima de todo, presupone el establecimiento de *relaciones* existenciales de reciprocidad del ser humano con su espacio; relaciones que, en cada aquí y ahora, son determinantes para el ejercicio de su potencial capacidad para construir su espacio y su tiempo, esto es, para *habitar*. El concepto «orientación» no se limita a señalar las direcciones espaciales sobre un mapa geográfico, sino que, propiamente y en sentido práctico, se refiere al conjunto de las disposiciones orientativas del hombre, lo cual indica que cuando nos referimos al espacio no aludimos en exclusiva al espacio físico, mensurable, sino que también incluye todas las formas y articulaciones —visibles e invisibles— de espacio vital *habitables* y que han de ser *habitadas* por el ser humano para instalarse con ciertas

garantías en su mundo cotidiano.

La orientación que el nivel espacial propicia al hombre presupone la existencia del espacio: «El espacio siempre se precede a sí mismo», siempre es algo anterior, preconstituido, a cualquier determinación humana, porque «es esencial para el espacio que siempre se encuentre ya constituido, y nunca lo comprenderíamos si nos retirásemos a una percepción sin mundo».[413] No tiene sentido preguntarse por qué el ser se encuentra siempre orientado, por qué la existencia humana no puede dejar de ser espacial. Nuestra experiencia perceptiva muestra de manera muy clara que la espacialidad es un presupuesto incuestionable en nuestro encuentro primordial con el ser, porque no es pensable ni posible un ser humano que no se encuentre sostenido y enmarcado por una forma u otra de espacio y de capacidad innata para orientarse y habitar en él.[414] Por eso mismo, puede afirmarse con razón que referirse «al ser es sinónimo de estar situado, de encontrarse en situación».[415]

Por parte del hombre, la percepción solo es posible si se relaciona con un mundo experimentado de forma consciente y tangible, y este mundo es su propia espaciotemporalidad, con unas dimensiones y unos límites que le son propios. La orientación en el espacio es fuente de sentido para el ser humano: la orientación o, tal vez aún mejor, el orientarse es una disposición estructural que, mediante la percepción, le permite descubrir el lugar que ocupan los objetos y él mismo en cada aquí y ahora.

Incluso lo capacita para percibir en lo visible las huellas de lo invisible, y en estas, las de aquel.[416] «La orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, es el medio gracias al cual lo reconozco y tengo conciencia del mismo como de un objeto».[417] Eso significa que el espacio es una premisa irrenunciable y determinante tanto para el *ser* como para el *sentido*. Merleau-Ponty resume así su propuesta antropológica relativa al espacio:

> El espacio no es ni un objeto ni un acto de vinculación *(liaison)* del sujeto, no se le puede observar porque está supuesto en toda observación, ni se le puede ver salir de una operación constituyente, porque ya le es esencial el ser constituido, y es así que puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo.[418]

De acuerdo con la opinión de este filósofo, hay que distinguir cuidadosamente entre el espacio en sí y las diversas manifestaciones de la espacialidad. El espacio en sí no es directamente perceptible aunque se deba considerarlo como una idea regulativa, como el precedente y el horizonte de toda percepción espacial histórica y biográficamente situada de los seres humanos. Eso no impide que pueda reflexionarse sobre el espacio en sí como una estructura ideal, determinante para todas las concreciones biográficas, históricas y culturales, pero que, sin embargo, es inexistente para el ser humano concreto al margen de variadas traducciones topográficas, históricas y

culturales que, incesante y provisionalmente, hacen los seres humanos, *situados* como siempre se encuentran, en ámbitos espaciotemporales que, positiva o negativamente, se empalabrarán a lo largo y ancho de sus trayectos existenciales.

Los «espacios antropológicos» —expresión creada por Merleau-Ponty— se encuentran primariamente orientados hacia la experiencia íntima, fuertemente conectada con los *sentimientos*, del sujeto humano. Se relacionan, por lo tanto, con situaciones específicas del hombre, en las que el espacio se experimenta en relación directa con el contenido de los sentimientos y de la constitución psíquica; a menudo, incluso, en fatal dependencia de variados trastornos psíquicos. Todo eso puede comprobarse fácilmente leyendo las narraciones sobre la experiencia del espacio de las diferentes culturas y también a partir de las exposiciones de aquellas personas que, por las razones que sea, se encuentran en una situación límite o profundamente «tocadas» por una perturbación mental.

En su aproximación a los espacios antropológicos, Merleau-Ponty se basa en algunos estudios de Ernst Cassirer sobre las representaciones del espacio de los pueblos de cultura sencilla (los *Naturvölker* en la terminología cassireriana) y también en las investigaciones psiquiátricas sobre la representación de la dimensión espacial, sobre todo las que llevaron a cabo Fischer y Biswanger.[419] Los espacios antropológicos se constituyen mediante la proyección de contenidos psíquicos —en

algunos casos incluso con la intervención de alteraciones (esquizofrenia, ingestión de mezcalina, etcétera)— del hombre en su mundo exterior, es decir, en espacios investidos por el sujeto humano con contenidos y figuras psíquicas que, en casos extremos, las experimenta de manera alucinante y no socialmente sancionadas.

Merleau-Ponty opina que los espacios antropológicos no se reducen simplemente a los espacios físicos, geométricos, sino que también hay que incluir en ellos los espacios *nocturnos*, que mantienen importantes relaciones con las dimensiones vitales, sexuales y míticas del ser humano. No pueden ser considerados como simples espacios perceptivos, sino que forman parte de aquel ámbito espacio-temporal en el que el ser humano experimenta el aire de familia que comparte con toda la Creación. Por eso solamente pueden ser denominados espacios en un sentido traslaticio, ya que, de hecho, son «espacios del sentimiento». Estos, poniendo entre paréntesis, al menos en parte, la reflexión y la percepción, se actualizan por medio de sueños, vivencias variadas y no siempre gratificantes experiencias míticas. Los espacios antropológicos, al menos inicialmente, se edifican sobre el espacio natural, que abarca la totalidad del espacio experiencial del hombre como espíritu encarnado que, por un lado, garantiza la objetividad de la espacialidad y, por otro, hace posible la percepción espacial. Hay que hacer notar que Merleau-Ponty no ofreció ningún tipo de indicación sobre cómo se puede relacionar el espacio natural con las otras formas de espacio.

Uno de los aspectos más interesante de la interpretación del espacio que ofrece el filósofo francés es que, desdeñando los intentos de explicarlo exclusivamente de manera racionalizadora y matematizada, subraya la activa intervención de los sentimientos en la experiencia de la espacialidad humana. No cabe duda de que el espacio vital también puede ser considerado como una suerte de espacio sentimental con numerosas connotaciones afectivas, irreducibles a los procesos de geometrización que tienen vigencia en los espacios definidos por medio de coordenadas y estadísticas.[420] A causa de su prematura desaparición, Merleau-Ponty no pudo acabar de precisar con rigor la concepción del espacio vital; sin embargo, su reflexión confirma un hecho muy simple, pero que posee una enorme relevancia antropológica: el ser humano es un *viajero*, un *homo viator* que sin cesar, desde el nacimiento hasta la muerte, recorre un trayecto, colocándose y descolocándose sin interrupción, destruyendo y construyendo su propio yo. Este trayecto, repetidamente, pone de manifiesto que, en el ser humano, *espacio* y *movimiento* están en todo momento íntimamente coimplicados.

La contribución de Merleau-Ponty a la observación, descripción e interpretación del espacialidad humana ha sido de gran valor, aunque, por desgracia, no siempre suficientemente tenida en cuenta por los antropólogos en sus estudios sobre la ciudad. Entiende la espacialidad como un *dato primario e insuperable* del ser humano, que no puede ser reducido a ninguna otra forma de experiencia.

Las manifestaciones de la espacialidad, sobre todo la *habitabilidad*, viven y se articulan a partir de la correlación original y originante entre hombre, que es «espíritu encarnado», y mundo, que es espíritu y materia.

En todas estas reflexiones, el filósofo francés parece incorporar a su visión del mundo algunas ideas que Lucien Lévy-Bruhl, en relación con su concepción de la «mentalidad primitiva», expuso sobre la *participation mystique*.[421] La expresión «participación mística» aplicada al espacio por Merleau-Ponty implica que la espacialidad humana se fundamenta en relaciones, de carácter prerrefleXIVo y prenormativo, entre el hombre y su mundo. Estas relaciones son vividas, forman parte de la propia existencia, de lo que Dilthey designaba con la expresión «vida vivida» *(gelebtes Leben)*, que no se tematizan siempre de manera refleXIVa y racional. Además, como ya lo expusimos con anterioridad, estas relaciones permiten reconocer la relación de reciprocidad inmediata entre el hombre y su entorno (propiamente, *su* mundo), de tal manera que, para expresarlo con una terminología de signo más bien existencialista, el hecho de ser un existente *(Dasein)* comporta inevitablemente un «ser-espacio», la posesión de un espacio interior *vivido* y *experiencial* más allá (o más acá) de cualquier validación de signo positivo o matemático.

3.5. *El espacio vivido*

Karlfried von Dürckheim fue el primero que, en 1932, publicó un estudio sobre el «espacio vivido».[422] En el

sujeto humano, el espacio vivido es una realidad espiritual instantánea o suprainstantánea. Continuando esta reflexión y en relación con el «tiempo vivido» *(temps vécu)*, Eugène Minkowski afirma que no solo el tiempo *(durée)* puede ser *vivido* tal como lo afirmaba Henri Bergson, sino que también lo es el espacio.[423] El espacio está en el sujeto de la misma manera que este está en aquel. No solo el hombre está en el espacio, también el espacio está en él.[424]

El espacio vivido, no identificable con el simple espacio geométrico, posee rasgos peculiares, que no son idénticos a los que ofrecen los sentidos corporales en la percepción o en los movimientos corporales. Para el sujeto humano, el espacio vivido es el marco idóneo para desarrollar y expresar los diferentes aspectos y tonalidades de su vivir y convivir cotidianos. Viene a ser un horizonte al que pensamiento, acciones y sentimientos del ser humano se encuentran referidos aunque él mismo, como algo semejante a la «cosa en sí», sea inalcanzable e indisponible. Bollnow, retomando la primeriza reflexión de Dürckheim, manifiesta que el espacio vivido posee una doble fisonomía: *creadora (fördernd)* y *entorpecedora (hemmend)*. Por eso, el espacio vivido es al mismo tiempo posibilidad de desarrollo y resistencia. En relación con el cuerpo humano, Gabriel Marcel afirmaba que, paradójicamente, «mon corps m'appartient et ne m'appartient pas». Creemos que esta reflexión referida a la corporeidad también es aplicable a la espacialidad humana,

que es un elemento imprescindible para la progresiva constitución de la corporeidad humana.[425]

3.5.1. Propiedades del espacio vivido

Minkowski considera que el espacio vivido es el «espace primitif» porque constituye el fundamento indispensable de todas las experiencias espaciales del hombre. La manera más adecuada para poner de manifiesto las propiedades del espacio vivido es compararlo con el espacio matemático o, en concreto, geométrico. 1) El espacio matemático es *homogéneo*. Ningún punto posee una significación especial. El espacio vivido, en cambio, es *heterogéneo*, está centrado en un punto, el ser humano concreto que, más allá de las cuantificaciones, le confiere un valor cualitativo único; 2) el espacio matemático es *isótropo*, es decir, no privilegia ninguna dirección. El espacio vivido es *anisótropo* porque constituye el eje organizativo y orientativo del cuerpo humano; 3) el espacio matemático está *fijado*. El espacio vivido es *móvil*, versátil; 4) el espacio matemático es *ilimitado*, mientras que el espacio vivido se experimenta como *limitado*; 5) el mero espacio matemático, porque es impersonal, no posee ningún tipo de relación afectiva con el ser humano. El espacio vivido, por el contrario, es el *medium* idóneo para el nacimiento y expansión de las relaciones y afectos humanos.[426]

Las propiedades del espacio vivido que hemos mencionado configuran un sistema de rasgos cualitativos, que Dürckheim designaba con la expresión «cualidades vitales» *(Vitalqualitäten)*, que son decisivas para el vivir y

convivir humanos porque diseñan y apoyan las *orientaciones* y puntos cardinales específicos de cada persona y, de alguna manera, también de los grupos humanos (tradición, memoria colectiva). No se trata, por consiguiente, de un espacio genérico, neutro, sin atributos, sino de un espacio que *centra* al ser humano concreto y, por eso mismo, posee tonalidades *afectivas*, que tienen para cada sujeto una especial significación porque combinan los efectos y los afectos de una manera singular y propiamente biográfica.

Las cualidades del espacio vivido son, por regla general, valores psicológicos de carácter eminentemente individual y, en consecuencia, las relaciones que en él se establecen tienen características muy diferentes de las del espacio objetivo, que es común, uniforme y negociable. Así, por ejemplo, en el espacio vivido, la distancia no se percibe a partir de mediciones o evaluaciones geométricas, sino que es *sentida*, vivenciada, a partir de valencias de carácter psíquico. En el espacio vivido, cerca y lejos se refieren a los *afectos*; en el espacio geométrico, a los *efectos*. Por eso, en el espacio vivido, la distancia se vive, se experimenta, pero no se mide o evalúa.

Según Ernst Cassirer, el desarrollo del sentimiento mítico del espacio se efectúa a partir de la contraposición entre «día» y «noche», «luz» y «tinieblas», «aquí» y «allí», «arriba» y «abajo», etcétera. El espacio vivido como espacio primitivo y original mantiene esta tensión, al mismo tiempo creadora y con incógnitas y dilemas de todo tipo. Para el ser humano, el espacio nocturno es

indiferenciado e informe; es un «fenómeno original» *(Urphänomen)*, indiscernible y angustioso en forma de «noche oscura», por ejemplo. La luz, en cambio, a menudo como epifanía (manifestación) posibilita la visión de las diferencias, las resonancias y las cualidades de los fenómenos y los objetos.

No puede olvidarse que el espacio diurno y el espacio nocturno son *reales*, pero en ambos, el sentido de su realidad no solo es muy diferente, sino casi siempre opuesto. El primero es una realidad *sensible*, mientras que el segundo es primordialmente de carácter *psíquico*. A partir de ahí, Minkowski establece que el espacio diurno es *claro* y el nocturno *negro*.[427] La percepción del espacio claro (diurno) es inmediata. En él se articulan la diversidad de relaciones, las conexiones del hombre con su entorno, las representaciones que permiten el desarrollo de la vida social, religiosa y política. «Todo es en este espacio diáfano, preciso, natural, no-problemático».[428] El espacio negro (nocturno), por el contrario, es el espacio que atraviesa y penetra la psique. Es negro porque no permite ninguna articulación ni diferencia, su experiencia por parte del hombre se asemeja a una «noche oscura» (Minkowski). Es completamente oscuro no solo porque en él hay una total ausencia de luz, sino sobre todo porque implica la anulación de cualquier tipo de percepción. Mientras que el espacio claro se encuentra *ante* el ser humano como una realidad tangible y de alguna manera manipulable, el negro lo atraviesa y se apodera de él. «El yo es transparente para

la oscuridad, pero no para la luz. El yo ya no se afirma ante la oscuridad, sino que se mezcla con ella, se convierte en una sola cosa con ella».[429]

En el hombre, ambos espacios se encuentran íntimamente coimplicados como efecto de la ambigüedad que es inherente a la condición humana. Incluso es posible la experiencia de ambos en el mismo tiempo. Pero debe aclararse la diferencia fundamental que hay entre ellos: el espacio claro *se percibe*; el negro *se siente*.[430] En relación con el espacio vivido, el claro y el negro no son opuestos, diferentes, ni tampoco son meros aspectos del espacio, sino que el espacio claro se halla incluido en el negro, el cual constituye la premisa psíquica fundamental de cualquier vivencia del espacio.

En el espacio vivido, la lejanía y la proximidad no solo poseen una significación geográfica, sino que apuntan a unos objetivos más profundos y decisivos para el ser humano que, sin exageración, pueden calificarse de *existenciales*. Lejanía, altura, profundidad son ciertamente atributos espaciales, pero lo que debe subrayarse por encima de todo es que, para el hombre, el espacio es una «esfera de realización *(Verwirklichungssphäre)* del mundo interior supraespacial *(überräumlich)*», y es también una clave para la comprensión del espacio vivido y de sus dimensiones internas. El espacio vivido es un ámbito que se configura mediante el *habitar* de los humanos como forma característica de su existencia.[431]

3.5.2. Habitar

«El vivir del hombre en su casa lo calificamos de *habitar*».[432] Y habitar es infinitamente más que ocupar o estar asentado en un determinado espacio. En los años treinta del siglo pasado, Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), novelista y aviador, fue el primero que manifestó que el *habitar* era el atributo específico de la espaciotemporalidad del ser humano, de su modo característico de estar en el mundo, «porque antes que nada el hombre es el que habita».[433] La casa es el refugio de la intimidad, el no-yo que protege al yo.[434] Por eso el héroe de la novela de Saint-Exupéry afirma: «Porque he descubierto una gran verdad. A saber: que los hombres *habitan* y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa».[435]

Positiva y negativamente, el espacio doméstico, no la simple residencia, es el entorno propicio para el aprendizaje y desarrollo de la siempre compleja gramática de los sentimientos, es también un ámbito propicio para la escritura social y cultural, cuyas imágenes espaciales son los fundamentos para la configuración de la memoria colectiva (M. Halbwachs). «La casa es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre».[436] De igual manera que Gaston Bachelard, Saint-Exupéry descubre en la casa una significación *metafísica*, un plus de gran relieve añadido al simple valor material del espacio geográfico. También Heidegger afirma que «ser hombre significa estar en la tierra como ser mortal, y eso significa habitar».[437]

En último término, la cultura tendría que ser la morada en la que habitamos actualizando en cada aquí y ahora los hábitos que nos permiten sentirnos «en casa».[438] Por eso Bollnow apunta que los humanos construimos y articulamos nuestras relaciones espaciales a partir de un lugar (a menudo, ideal) que nombramos *hogar*, «nuestra casa», y que es, por un lado, el centro a partir del cual organizamos los desplazamientos físicos y mentales que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana y que además constituye un punto fijo, indiscutible y casi sagrado que nos permite orientarnos, centrarnos, en todas nuestras aventuras y desventuras vitales.[439]

La casa familiar como habitación —«memoria de piedra» (Tarpino)— salvaguarda y ordena los recuerdos domésticos dolorosos y/o gratificantes y hace posible su «resurrección» en tiempos, espacios y circunstancias concretas, lo cual indica que es un principio de rememoración (memoria activa) que permite a los seres humanos tomar conciencia de dónde vienen y hacia dónde se dirigen.[440] Émile Benveniste ha puesto de manifiesto que, mientras el término griego *dómos* se refería a la vivienda como simple construcción material, el vocablo latino *domus* incluía referencias de tipo moral y emocional. «*Domus* nunca se refiere a la materialidad de edificios y residencias, sino que siempre significa "casa" en el sentido de "familia", lo cual es completamente extraño al griego *dómos*».[441]

Bachelard asocia la casa, a causa de su carácter

acogedor y protector, a la vida interior del ser humano. De hecho, se trata de un microcosmos de dimensiones cordiales y emocionales en el que se pueden poner en marcha praxis de dominación de la contingencia. La casa vivida no es un espacio neutro, inerte, reducible a términos económicos o estadísticos, sino que trasciende ampliamente el espacio geométrico y los intereses que a él se suelen asociar.[442] De esta manera, el filósofo francés corrige a Heidegger y a Sartre: al nacer, el hombre no es un ser lanzado *(geworfen)* en medio de un mundo hostil y opaco, sino que tendría que ser acogido y reconocido en y por la «maternité de la maison».[443] «Je dis ma Mère. Et c'est à vous que je pense, ô Maison! Maison de beaux étés obscures de mon enfance» (Milosz). La experiencia de la dureza de la vida es algo que le sobrevendrá al ser humano con posterioridad. «La vida empieza bien, empieza guardada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa».[444]

Después de lo que hemos expuesto, el interrogante que nos planteamos es: las actuales viviendas de las megaurbes de nuestros días, precarias y anónimas en todos los sentidos del vocablo, ¿pueden ser de verdad el espacio en donde el hombre habita como ser humano? ¿No serán tal vez simples *machines-à-vivre*?, por utilizar una expresión de Le Corbusier. En términos generales, ¿puede afirmarse que, para una gran mayoría de hombres y mujeres, continúa siendo la casa natal el espacio vivido por excelencia, la *habitación* en la que día a día se desarrollan

la cordialidad y la empatía requeridas para una existencia humana pacífica y pacificadora? Creemos que la deshumanización de la vivienda, con la consiguiente pérdida de sustancia humana del habitar que implica, influye negativamente en el estado de la *salud* individual y colectiva de los habitantes de la gran mayoría —afortunadamente, no todas— de las monstruosas urbes modernas. La polifonía de la salud humana —concretada mediante la interacción de lo físico, lo psicológico y lo espiritual— depende en grado sumo de la calidad del habitar de los seres humanos: salud y salvación son términos correlativos.[445]

3.6. *Conclusión*

Las aportaciones de Merleau-Ponty a la constitución espacial del ser humano poseen un indudable interés, ya que subrayan los aspectos experienciales, anteriores a toda forma de racionalización y de cálculo de intereses, que intervienen en la construcción de *su* mundo y su instalación en él, siempre turbado por tendencias caotizadoras. Al mismo tiempo puntualizan que el espacio, porque siempre es una magnitud antropológicamente calificada, no es un ámbito continuo y compacto, sino que, como proyección de la humanidad del hombre que es, también se articula y expresa por mediación de las innumerables figuras, no siempre pacificadoras, de la noche, de las «rupturas de nivel» (Eliade), del sueño, de lo sagrado.

Las antropologías clásicas establecían la discontinuidad

del espacio humano mediante la distinción entre espacio *profano* y espacio *sagrado*.[446] El filósofo francés asume a su manera esta distinción cuando se refiere a los espacios antropológicos como «espacios del sentimiento», en los cuales y a través de los cuales el ser humano intenta tomar distancia respecto a las rígidas y frías lógicas matematizantes que pretenden regular (controlar) la vida cotidiana a partir de los «intereses» de cada momento, ya que es una obviedad que toda lógica siempre ha sido y es una *conservatio sui*.

Seguramente que la distinción que hace Manuel Castells entre el espacio de los flujos y el espacio de los lugares[447] puede contribuir a una clarificación conceptual de la situación de «no lugares» en que, de acuerdo con la terminología de Marc Augé, van convirtiéndose una gran mayoría de espacios públicos de las urbes de nuestros días.[448] Según Castells,

> el espacio de los flujos, como la forma material del soporte de los procesos y funciones dominantes en la sociedad informacional, está constituido por imponentes aludes de tecnología, capital, información, sonidos, interacción organizativa, etcétera, es decir, por los variados elementos que permiten la organización de las prácticas sociales de una sociedad fundamentada sobre impulsos electrónicos. Hay que añadir, sin embargo, que el espacio de los flujos no carecen de lugar, aunque su lógica estructural, sí. Se basa en una red

electrónica.[449]

En definitiva, los «espacios de los flujos» no son propiamente *espacio* en sentido antropológico. Los «espacios de los lugares», en cambio, son completamente diferentes porque «un lugar es una localidad cuya forma, función y significado se contienen dentro de las fronteras de la contigüidad física».[450] En realidad, un lugar, según la terminología de Castells, es lo que más se acerca al marco idóneo para constituir una comunidad (casi en el sentido neorromántico que Ferdinand Tönnies otorgaba a la *Gemeinschaft*), con una decisiva carga simbólica, porque en él acontece la interacción afectiva entre sus miembros, es decir, la *comunicación*, que debería ser irreductible a la simple *información*. Castells considera que el espacio de los flujos constituye el ámbito más común de la *globalización*, el anonimato, la lejanía, la asepsia, los «no lugares», mientras que el espacio de los lugares genera *localización*, proximidad cordial, vecindad, chismorreo.[451] Creemos que el pronóstico de Castells, quien en principio se muestra partidario entusiasta de la sociedad informacional, resulta por lo menos inquietante y, a partir de sus mismas opciones intelectuales, muestra caracteres muy pesimistas ante el futuro que nos espera:

> La tendencia dominante apunta hacia un horizonte de un espacio de flujos interconectado y ahistórico, que pretende imponer su lógica sobre lugares dispersos y segmentados, cada vez menos relacionados entre sí y cada vez menos capaces de

> compartir códigos culturales. A menos que se construyan deliberadamente puentes culturales y *físicos* entre estas dos formas de espacio, quizá nos dirijamos hacia una vida en universos paralelos, cuyos tiempos no pueden coincidir porque están urdidos en dimensiones diferentes de un hiperespacio social.[452]

A pesar de la deslocalización del espacio urbano que tiene lugar en la actualidad, poco a poco se va abriendo paso una comprensión del mismo que se aleja de la que impuso la concepción meramente utilitarista y economicista de estos últimos lustros. Esta trataba el espacio (la naturaleza) como un simple sistema mecánico inanimado, como una gran máquina, que podía ser sometida a todo tipo de manipulaciones, experimentaciones y negocios.[453] La destrucción sistemática a que, casi sin excepción, han estado —y aún están— sometidos los bosques y los espacios ciudadanos de la mayor parte del mundo exige un cambio radical en el camino tan decisivamente condicionado por lo económico que ha seguido la cultura occidental hasta nuestros días.

El entorno natural de la ciudad nunca es *neutro*, sino que, tanto desde una perspectiva religiosa como desde la mayoría de puntos de vista humanistas, se reconoce que en todo lo que existe hay un aire de familia, de tal manera que el espacio exterior no debería ser manipulado con una falta total de responsabilidad, como desgraciadamente se ha hecho —y se continúa haciendo— en nuestros días. A

menudo este proceso destructivo del espacio exterior ha sido posible porque con anterioridad, individual y colectivamente, ya se había destruido o al menos se había malogrado profundamente el espacio interior del ser humano. No puede olvidarse que el hombre es un ser que, en su pensamiento, acciones y sentimientos, se ve obligado, constitutivamente, a hacer uso de analogías y correspondencias: entre lo que es interior y lo que es exterior, entre *vita contemplativa* y *vita activa*, entre pensamiento y acción, entre sentimientos y actitudes públicas, entre *mythos* y *logos*. Es evidente que su forma propia de ser es relacional y correlativa. Destruir o envenenar el medio natural no solo implica daños, en algunos casos irreparables para el hábitat humano, sino que además esta agresión lleva aparejada, a causa del aire de familia que he-mos señalado con anterioridad, la autodestrucción de quien la perpetra y de su posteridad.

Creemos que, en la actualidad, vista la degradación creciente del espacio humano, posee una especial urgencia la elaboración y la práctica de una «ética del espacio», que tenga en cuenta no solo la atención requerida a los límites del crecimiento urbanístico y territorial, sino también y sobre todo la responsabilidad que tenemos ante las generaciones futuras. Constitutivamente, el ser humano es al mismo tiempo un *heredero* y un *transmisor de herencias*, que debería comportarse responsablemente en relación con las distintas herencias espaciales, concretadas especialmente en el medio urbano, que lega a su posteridad.

4. EL TIEMPO

El tiempo es el número (arithmós)
del movimiento según un antes y un después.
Aristóteles (*Phys.* iv, 11)

4.1. *Introducción*

Todas las culturas han coincidido en que el tiempo es una categoría fundamental para la existencia humana, vinculada con el *recuerdo* y la *ritualidad* articulada en los espacios urbanos, convertidos consciente o inconscientemente en escenarios, la «memoria escenificada», individual y colectiva, de las sociedades humanas.[454] En el fondo toda cultura humana es —o, mejor, va siendo— lo que es como consecuencia de sucesivas comprensiones y vivencias del espacio y del tiempo de sus integrantes.[455]

El arraigo de mujeres y hombres en un ámbito cultural extraño suele resultar difícil e incluso traumático a causa de las incompatibilidades en la expresión y la experiencia espaciales y temporales existentes entre su nuevo marco cultural y el de su lugar de origen. Los exiliados lo son —se sienten— porque a menudo a la fuerza se ven constreñidos a vivir en un espacio y sobre todo en un tiempo con los que no tienen ningún tipo de vinculación afectiva, sin ser capaces entonces de reconocer en las peripecias de la vida cotidiana toda una retahíla de señales, pistas e insinuaciones que actúan como auxiliares imprescindibles de «teodiceas prácticas», que son propiamente las que nos permiten sentirnos en casa.

El exiliado es, por encima de todo, un «des-plazado» y, en muchas ocasiones también, un «des-temporalizado», alguien que se encuentra fuera de *su* espacio y de *su* tiempo naturales, que vive y muere alejado física o psicológicamente del marco de su «lengua materna» original. En el mejor de los casos será capaz de manejar los explícitos culturales, lingüísticos, laborales de allí donde se encuentra, pero, salvo rarísimas excepciones, tendrá enormes dificultades para detectar y reconocer los implícitos y pre-juicios de su nueva residencia.

Es una dato de una evidencia abrumadora y con frecuencia angustiosa que el tiempo ha sido uno de los enigmas más desgarradores e inquietantes a que han tenido que hacer frente hombres y mujeres de todas las épocas y culturas:

> ¿Existe de verdad el tiempo, el destructor?
> ¿Cuándo, en el monte en paz, se ha de hundir el castillo?
> ¿Y cuándo el Demiurgo domina al corazón
> que sin fin pertenece a los dioses? ¿De veras
> somos tan temerosamente frágiles como
> el destino nos quiere hacer verificar?
>
> La niñez, tan profunda y tan prometedora,
> ¿después, en las raíces, se quedará callada?
>
> Ay, el fantasma de lo transitorio

atraviesa como si fuera un humo
por lo que lo recibe ingenuamente.

Como quien somos, como los que pasan,
valemos, sin embargo, entre las fuerzas
duraderas como un uso divino.[456]

4.2. *Descripción del tiempo*

Es fácil comprobar que hombres y mujeres son al mismo tiempo teóricos y prácticos del tiempo porque a lo largo y ancho de su trayecto vital no hacen sino trabajar, convivir y pactar con el tiempo y, por otro lado, también incesantemente están determinados y a menudo incluso manipulados por el tiempo y por los intereses creados que en él se originan (en particular, a partir del tiempo de los otros). Como escribe Manuel Castells, «somos tiempo encarnado, de la misma manera que nuestras sociedades, hechas de historia».[457]

Para el ser humano, el tiempo es una realidad precategorial (Dux), se esconde en nosotros como una atmósfera que lo invade todo a través de los ritmos biológicos, sociales, culturales, religiosos y políticos en los que, a gusto o a disgusto, nos encontramos inmersos individual y colectivamente. Por aburrimiento, miedo, interés, curiosidad y a menudo por necesidad, pretender huir de un tiempo (o de un mundo) comporta inexorablemente caer en otro tiempo (o en otro mundo). El

hecho de que el tiempo sea un dato precategorial, anterior a cualquier cómputo y valoración, implica que el tiempo, por el hecho de expresarse mediante categorías, que se hallan dentro de los límites y posibilidades expresivas y axiológicas de una determinada cultura, adquiera progresivamente una historia con innumerables episodios, coloraciones, trayectos y vicisitudes.[458] En consecuencia, es posible hablar de las historias *del* tiempo y *en* el tiempo de los humanos. Pero a pesar de nuestra familiaridad con él, hemos de reconocer, como lo hacía Agustín de Hipona, que no sabemos con mucha precisión lo que es de verdad.

> ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podría explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente.[459]

Con el tiempo sucede lo mismo que con todo lo que nos es muy familiar y próximo: lo sabemos más allá (o más acá) de las palabras; tenemos de ello algo parecido a una

experiencia inmediata aun cuando formalmente permanezca sin tematizar, pero se convierte en un perfecto desconocido en el mismo momento en que pretendemos concretarlo con la ayuda de conceptos y categorías. De alguna manera, puede afirmarse que lo que es *sabido* («saboreado»), justamente porque lo es, no es *conocido* (Hegel).[460] En el fondo, como postulaba Kant, «el tiempo mismo no puede ser percibido», pero sí podemos experimentarlo «en el hecho de que *en* la percepción algo se muestra primero como una cosa y más tarde como otra cosa».[461] Günter Dux, a pesar de la reconocida imposibilidad de reducir el tiempo en sí a un concepto claro y dominable, ha propuesto, a partir del «hecho de pasar» como experiencia primera y más inmediata del ser humano, la siguiente definición del tiempo: «El tiempo es aquella organización cognitiva con la que, ubicados como estamos en la duración del universo, comprendemos *(erfassen)* los cambios».[462]

Es evidente que «la temporalidad es una propiedad intrínseca de la conciencia».[463] Por eso el hombre concreto, aunque no sea capaz de definirlo, siempre es más o menos consciente de *su* tiempo y de *su* espacio. En conexión con todos los individuos que comparten su misma cultura, llega a ser capaz de individualizarlos y plantearse un conjunto de preguntas y respuestas que, provisionalmente en sus trayectos biográficos, hacen posible, a pesar de la conflictividad que es inherente a la condición humana, una convivencia más o menos

soportable y experimentada en común.[464] Leroi-Gourhan extrae las consecuencias de la precedente afirmación cuando escribe que

> la individualización del tiempo es el reflejo de la integración progresiva de los individuos en el superorganismo social; poco a poco, en el transcurso de decenas de miles de años, una trama simbólica, primero, muy endeble, se ha sobrepuesto al movimiento complejo y elástico del tiempo natural. [...] *El tiempo socializado implica un espacio humanizado, integralmente simbólico.*[465]

La diferencia capital entre la vida animal y la humana consiste en que en la primera la conciencia temporal está completamente ausente. En cambio, en las actividades de los humanos se da por supuesta la existencia de un futuro subjetivo más o menos previsible o por lo menos imaginable. Sin fe en que mañana será posible esto o aquello, casi todo lo que pensamos, hacemos y sentimos no tendría sentido.[466]

Toda nuestra vida psíquica se encuentra atravesada por la esperanza o por lo menos por una cierta espera, por vaga e inconcreta que pueda ser. Explícita o implícitamente, estamos convencidos de que las *continuidades* se impondrán sobre la fuerza desestructuradora y perversa del caos y de todas las otras formas de la negatividad. Desde una perspectiva antropológica, el asentamiento del hombre en *su* mundo depende directamente tanto de la calidad de su tiempo y de su espacio personales como del

tiempo y del espacio que, *intersubjetivamente*, comparte con los otros. Por otra parte, sin la posibilidad, unida a la necesidad, de recordar y olvidar en un mismo movimiento, el tiempo humano sería inexistente.[467]

Un aspecto importante de la constitución del ser humano es que espacio, tiempo, hombre y mundo son realidades correlativas, íntimamente coimplicadas que, sin cesar, dan lugar no sin tensiones a un conjunto de interrogantes propiamente existenciales. Porque hay *hombre*, *mundo*, *espacio* y *tiempo*, hay *preguntas*, hay *movimiento* que da lugar a diferentes percepciones de la realidad, que nunca nos proporcionan una comprensión exhaustiva, definitiva y diáfana de la misma, sino solo tanteos, aproximaciones provisionales y revisables, sujetas a las peripecias de nuestra propia biografía. Con los trayectos temporales humanos aparecen nuevas preguntas, nuevos vacíos existenciales. Como escribe Josef Simon:

> El tiempo, en sus determinaciones, es pura pregunta que da ocasión al pensar. Si el mundo no [nos] plantease preguntas, todo se entendería sin interpretación, «mecánicamente». No habría conciencia. *Ninguna respuesta liquida definitivamente las preguntas*. Estas, al igual que las percepciones, «se hacen entrever» en toda apariencia de respuesta definitiva. El tiempo no se deja cancelar del todo, el signo interpretado no se agota en ninguna interpretación.[468]

Ninguna cultura puede subsistir sin una adecuada

articulación conceptual y vivida del tiempo, es decir, sin un recurso constante a la memoria, a la tradición, a la conciencia de «pasar» como concreción de la insuperable finitud del ser humano en la sucesión de espacios y tiempos.[469] Este alcanza su pleno desarrollo intelectual y moral a través de disputas sin tregua con el tiempo, lo cual equivale a referirse al juego de los *diferentes* tipos de tiempo que van dando consistencia a su identidad personal. En el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino ya señalaba que el tiempo era la condición para la aprehensión y evaluación de todo tipo de cambios. Todo lo que se evalúa en un tiempo concreto, todo lo que se le encuentra sometido, son entidades susceptibles de cambio, es decir, entes imperfectos, inacabados, con historias a menudo incoherentes y determinadas por los intereses y perspectivas de cada momento.[470] Expresándolo de otro modo, todo lo que se encuentra sometido al pasar, es *contingente*, es decir, puede ser así o de otra manera o, sencillamente, no ser de ningún modo. De hecho, el tiempo es «la fuerza que se opone a todo esfuerzo por conservar la identidad del yo. Visto así, ningún signo mantiene su significado; cambia en lo que significa».[471]

Podríamos añadir que la identidad de cualquier individuo es una lucha constante *en* el tiempo *contra* el tiempo. Porque hay tiempo, hay identidad o, mejor aún, procesos de identificación; sin embargo, al mismo tiempo, la identidad, a no ser que se mantenga una concepción esencialista y ahistórica de la misma, continuamente es

puesta en cuestión por el incesante transcurrir temporal, que todo lo modifica, envejece y a menudo incluso envilece. Heinrich Rombach mantiene la opinión de que «el tiempo se explica muy mal como "transición". En realidad es un proceso de cambio. El *futuro* cambia a pasado. El cambio es el *presente*, es la manera en que el futuro se me transmite».[472] Esta manera de interpretar el tiempo está en sintonía con la comprensión de la modernidad como «categoría de cambio» (F. X. Kaufmann).

Josef Simon ha señalado que, «en la conciencia, el tiempo se vuelve objetivo, en calidad de ordenación de lo objetivo. Los objetos son tales en cuanto que el pensar les atribuye una ordenación objetiva en el tiempo» y también «el tiempo, en sus determinaciones, es pura pregunta que da ocasión al pensar. En esta medida él (y con él la finitud) es lo primero por referencia a la libertad». [473] Por otro lado, la experiencia cotidiana nos indica que prácticamente todas las patologías humanas tienen una relación más o menos directa con las distintas alteraciones y disfunciones que sufren el tiempo y el espacio de individuos y colectividades. Porque como ser en movimiento que es plantea y se plantea sin cesar preguntas en el tiempo —«être du questionnement» dice de él el poeta Edmond Jabes—, el tiempo mismo es al mismo tiempo *provocación* y *revocación*: las incita y las elimina.[474]

Existe un estrecho parentesco entre el «preguntar» y el «responder como proyecto interpretativo». Toda situación es una interpretación de otra situación. Como

interpretación es un despliegue de aquello que en situaciones anteriores se hallaba replegado, mudo, «aún no empalabrado».[475] Toda interpretación implica una ruptura —de alguna manera parecida a la concepción de la historia como interrupción *(Unterbrechung)* de Walter Benjamin— en el entramado «normal» de la vida cotidiana de quien pregunta, pero sobre todo de quien responde, abriendo nuevos horizontes y a menudo provocando serios conflictos.

Desde que empezamos a tener conciencia, experimentamos los diferentes tipos de tiempo que nos constituyen como seres que, poco a poco, dejamos de ser *in-fantes* (no hablantes) y vamos pasando a ser mujeres y hombres que van construyendo *su* mundo mediante los distintos lenguajes de que disponen (si los aprenden) y habitan en él.[476] En el tiempo, adquirimos conciencia de que vivimos, nos movemos, gozamos, sufrimos, nos ayudamos, nos peleamos; un tiempo que fluye lentamente en la infancia y con una velocidad cada vez más acelerada a medida que vamos poniendo años («lo nuestro es pasar», dice un conocido adagio castellano medieval).[477] A lo largo de nuestra vida, con lenguajes y en situaciones muy diferentes, enfrentados al enigma del transcurrir, del estar sin cesar despidiéndonos (Rilke), nos planteamos una y otra vez una pregunta antropológica decisiva y al mismo tiempo existencialmente insoluble: ¿qué es el tiempo? Y porque estamos sin cesar determinados espaciotemporalmente, tampoco podemos responder de

manera definitiva y categórica al interrogante que nos asedia durante toda nuestra existencia: ¿quién soy, voy siendo, yo? ¿Qué es el ser humano?

A primera vista, parece que, al menos teóricamente, debería haber algo semejante a una esencia del tiempo que, de una manera u otra, fuese compartida por todos los tiempos humanos de una manera supracultural. Acto seguido, sin embargo, nos percatamos de que este deseo es inalcanzable por la sencilla razón de que cada ser humano en concreto, cada pensador, cada sociedad, construye sus formas de vida, su imaginario, sus anhelos más íntimos por mediación del paradigma temporal que tiene vigencia en su entorno cultural, en su vida cotidiana o en un determinado ámbito social, pero que es inaplicable, incomprensible e incluso estúpido en otros entornos humanos. De esta manera la variedad de situaciones vividas por individuos y grupos sociales repercutirá en su comprensión y vivencia del tiempo, y este a su vez incidirá sobre aquellos.

Si uno se ocupa de astronomía o de física recibirá una respuesta diferente a la pregunta ¿qué es el tiempo? de la que dará un filósofo o un historiador; un adolescente de la clase media preocupado por las últimas marcas tendrá una percepción del tiempo completamente diferente de la de un sindicalista obsesionado por la justicia social; el tiempo de las mujeres es diferente del de los hombres, el de los niños difiere del de los ancianos, el de los orientales, del de los occidentales, el de los progresistas, del de los conservadores, etcétera.[478] Koselleck se refiere a los

«estratos del tiempo» para señalar la coincidencia, aparentemente sin sentido, de tiempo *lineal* y tiempo *cíclico*: dos estratos que, en contra de lo que a menudo se dice, no son incompatibles, sino que, por el contrario, siempre están coimplicados.[479]

Resulta claro, pues, que la significación del tiempo humano y la manera de vivirlo varían con las épocas, la edad, los temperamentos y las culturas. La regularidad del tiempo, por otro lado, no es tanto un dato intrínseco a la naturaleza del tiempo como una noción que el hombre descubre y proyecta sobre el transcurrir temporal de acuerdo con sus intereses y con las formas culturales de control que intenta ejercer sobre él.[480] En definitiva: cada tiempo humano no es sino una *traducción coyuntural* del Tiempo en un determinado espacio que a su vez es una parábola del Espacio como «espacio del tiempo».

4.2.1. Tiempo y cultura

Las distintas experiencias del hombre han sido en tiempos que siempre son *locales*. En la actualidad han irrumpido cambios de enorme trascendencia que exigen una reflexión antropológica muy profunda sobre aspectos inéditos que afectan al ser humano en su constitución más íntima y determinante. En las distintas épocas, en el interior de una misma cultura, las valoraciones y vivencias de la magnitud «tiempo» han sido muy diferentes.[481]

En la Edad Media, por ejemplo, el tiempo era una noción muy poco específica, amplia y poco regulada. Algunos acontecimientos (mercados, celebraciones

religiosas, el inicio de las estaciones) servían para establecer pautas para la vida cotidiana, que eran muy flexibles y alejadas de la rigidez de nuestros horarios actuales. Los campesinos de la Edad Media nunca sabían la hora exacta, sino que se contentaban con los toques de la campana parroquial o con el canto de las aves o con el curso del sol, de tal manera que otorgaban la preeminencia al tiempo vivido por encima del tiempo medido.[482] Se ha señalado que la cultura popular rusa, prácticamente hasta los primeros años del siglo XX, consideraba que el tiempo era eterno, sin principio, dirección ni término.

En sus escritos de los años veinte del siglo pasado, Andréi Platanov ponía de relieve que Rusia era una sociedad atemporal.[483] Súbitamente, sin embargo, la Revolución rusa y los esfuerzos estatalizadores conmovieron los cimientos físicos y metafísicos de aquella antigua sociedad. La nueva sociedad que quería implantarse en la vida cotidiana rusa tenía la pretensión de introducir una estricta organización racionalizada de la industria y la agricultura mediante una regulación del tiempo parecida a la que tenía vigencia en las sociedades capitalistas de Occidente. Lenin compartía con Henry Ford la admiración por el taylorismo y la organización científica del trabajo, que se basaban en la programación minuciosa, el control riguroso y la medición del tiempo laboral según la lógica de las cadenas de montaje. En mayo de 1929, en el quinto congreso de los Soviets de la Unión, que selló el triunfo político de Stalin y la posterior instauración del

terror político y cultural en todo el país, se procedió a la implantación de una brutal aceleración del tiempo que, entre muchas otras medidas, decretaba una semana laboral ininterrumpida con la finalidad de aumentar la producción industrial y agrícola de la Unión Soviética.[484] De esta manera, la antigua urss, abandonando —por lo menos era eso lo que se pretendía desde las altas esferas— la tradicional concepción atemporal rusa de la existencia humana, entraba en la órbita del maquinismo occidental, el cual, tanto en la versión capitalista como en la versión comunista, tenía como fundamento indiscutible el dogma «time is money».[485] *Tiempo* y *dinero* se habían convertido en dos valores fundamentales que determinaban la espaciotemporalidad, esto es, la vida privada y pública de los europeos mediante un proceso de imparable sobreaceleración y al mismo tiempo de implacable control del tiempo personal. Parece evidente, como señala Ramos Torre, que

> la «cronificación» [total de la existencia humana] secularizó el tiempo, lo convirtió en un parámetro sin cualidades, en puro cálculo y disciplina. […] El tiempo dejó de ser sombra o rasgón de la eternidad y perdió toda referencia trascendente.[486]

En las ciudades modernas, «el Estado y el capital coincidieron en una expansiva "cronificación" de la realidad que, porque aseguraba el cálculo de la riqueza y del poder, se convirtió en una red espesa de procesos normalizados temporalmente».[487] La consecuencia de esta

nueva concepción-administración del tiempo —en eso coincidían los representantes del «taylorismo» y los líderes comunistas— consistía en que el pasado dejaba de ser ejemplar y fundacional para la vida cotidiana de hombres y mujeres. Los *exempla* del pasado dejaban de ser referencias pertinentes para la existencia humana y eran sustituidos por las tasas de rendimiento económico de los productos y por las exigencias del mercado. En esta línea, no deja de ser muy significativo el texto del manifiesto futurista de Marinetti, que escribía con un evidente afán provocador:

> Afirmamos que la magnificencia del mundo se ha enriquecido de una belleza nueva: la belleza de la velocidad. Un automóvil de carreras con su capón adornado de gruesos tubos semejantes a serpientes de aliento explosivo, un automóvil rugiente, que parece que corre sobre la metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia. […] Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de toda especie, y combatir contra el moralismo, el feminismo y contra la vileza oportunista o utilitaria.[488]

4.2.1.1. *Distintas modalidades de tiempo*

El tiempo urbano no es homogéneo, sino que, como escribe Norbert Elias, a partir de su concepción de la dinámica social como proceso educativo y factor de autonomía de individuos y grupos sociales, «el tiempo es una *síntesis simbólica* de alto nivel, con cuyo auxilio pueden relacionarse posiciones en la sucesión de los

fenómenos físicos naturales, del acontecer social y de la vida individual».[489]

Es una experiencia cotidiana que no todos los tiempos poseen la misma calidad y significación. Los griegos, por ejemplo, disponían de tres vocablos *(khronos, aion y kairós)* para expresar las distintas modalidades de la temporalidad. Las formas de tiempo mantenían una estrecha relación con la vida humana, pero con notables diferencias entre ellos. *Khronos*, el tiempo de la cronología, es el tiempo sin atributos e impersonal, que domina la vida, que dispone de ella a su antojo.[490] Los hombres, al igual que los animales y las cosas, se encuentran ordenados y dispuestos cronológicamente en el espacio sin su intervención. La antigüedad griega tuvo clara conciencia de cómo esta modalidad del tiempo era contraria a la vida auténtica, ya que subrayaba por encima de todo el *pasar* inevitable, casi mecánico, y la inconsistencia radical de todo lo que era histórico, que no disponía de la plenitud *(pleroma)* porque estaba sometido a la inconsistencia del pasar. El término *aion*, en cambio, designaba el tiempo vital del ser humano, en el que la misma vida y el tiempo se unían amigablemente. *Aion* vino a significar simplemente la vida o el dinamismo vital, es decir, aquella fuerza que confería aliento y empuje a la existencia humana en medio de las vicisitudes, alegrías y desvaríos de la vida de cada día. *Kairós*, por su parte, designaba el tiempo propicio, adecuado, predeterminado con sabiduría para llevar a cabo una acción concreta o para que aconteciese algo con

efectos trascendentes sobre el ser humano.

La idiosincrasia gramatical de cada cultura, con la variedad de discursos a que da lugar, es el punto de partida de las distintas concepciones del tiempo de los individuos y grupos que viven en ellas.[491] A su vez, la concepción del tiempo (y también del espacio) de cada cultura en particular incide directamente en sus formas de vida y en la gramaticalización de los sentimientos, actitudes, esperanzas y nostalgias de sus habitantes. Se podría decir: dime a qué cultura, a qué clase social, a qué grupo perteneces, y te diré cómo es *tu* tiempo. O bien, a la inversa, dime cómo concibes el tiempo y te diré de qué cultura, de qué clase social, de qué grupo formas parte y cuáles son tus apetencias manifiestas.

Resulta ejemplar el hecho de que el historiador judío Flavio Josefo (*ca.* 80 d. C.) hiciese notar que los griegos, al contrario de lo que sucedía en el mundo hebreo, no tenían mucho sentido del tiempo pasado y que, poco más allá de unas pocas generaciones, sumergían sus narraciones en el océano sin fondo de leyendas y fábulas.[492] Los egipcios y los babilonios poseían una escala astronómica para medir el tiempo con bastante precisión, tal como lo reflejan sus anales reales, que alcanzaban períodos mucho más antiguos y exhaustivos que los de los griegos. Hace ya algunos años, el lingüista norteamericano Edward Sapir afirmaba que

> la realidad es que el «mundo real» está sobrada e inconscientemente conformado de acuerdo con los

> hábitos lingüísticos de un grupo determinado. Vemos, escuchamos y obtenemos experiencias tal como lo hacemos, principalmente porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen a ciertos tipos de interpretación.[493]

Benjamin L. Whorf, siguiendo de cerca las huellas de Sapir, analizó las diferencias que existían entre las semánticas cordiales que le proporcionaba su propia lengua materna (el inglés) y las que se desprendían de la lengua hopi (del grupo de las lenguas uto-aztecas) de los indígenas del sudoeste de América del Norte.[494] La conclusión a la que llegó es que los modelos gramaticales de las diversas lenguas ofrecen pautas y esquemas lingüísticos que hacen posible la expresión de las diferentes experiencias vitales que llevan a cabo los hablantes de un determinado lugar.[495] Diciéndolo de otro modo: la diversidad estructural de las lenguas da lugar a formas distintas de construir (ontogénesis) y aprehender la realidad y de moverse dentro de ella.

A partir de un punto de vista completamente diferente, Joseph Needham, uno de los sinólogos más importantes del siglo XX, en su estudio comparativo entre la ciencia occidental y la china, también se ocupó intensamente de la concepción del tiempo de estas dos grandes culturas.[496] Según este autor, curiosamente, y a pesar de lo que puede parecer a primera vista, hay una cierta proximidad entre la concepción lineal del tiempo de la tradición occidental y la china.

> Desde hace más de un siglo, los sinólogos han percibido la concepción lineal del tiempo de la cultura china, pero será necesario por lo menos otro siglo para que lo que ellos saben llegue a ser conocimiento compartido de los intelectuales occidentales.[497]

Los diversos estudios reunidos en el volumen colectivo *Las culturas y el tiempo* nos ahorran el trabajo de presentar pormenorizadamente la relación que algunas culturas humanas (China, India, pensamiento bantú, Grecia, Israel, islam) establecen entre gramática y comprensión del tiempo.[498]

Individual y colectivamente, la constitución *social* del tiempo no puede separarse de su constitución *psicológica* porque el ser humano es, en un mismo movimiento, interioridad y exterioridad, reflexión y acción, espíritu y materia.[499] De hecho, el tiempo humano es la resultante de la *interacción* de lo psicológico y lo sociológico de quienes más o menos armoniosamente conviven en un determinado espacio de tal manera que la variedad temporal de los otros es, en sentido estricto, la condición de posibilidad de un tiempo común, básico, porque la coordinación interactiva de los tiempos de todos los individuos (próximos o alejados, amigos o enemigos, simpáticos o antipáticos, mujeres u hombres) se convierte en «constitutiva para cualquier forma de sociabilidad».[500] Tanto para el individuo concreto como para los grupos humanos, «el sentido del tiempo es uno de los

“parámetros” esenciales de su personalidad».[501]

Cualquier aproximación antropológica a la ciudad ha de reflejar todos los aspectos, actitudes y representaciones mentales de la existencia humana que contribuyen a la formación y expresión del cuerpo urbano como si de un organismo corporal se tratara, el cual irrumpe en la vida pública como un sujeto colectivo, como un nosotros.[502] Por eso la vida urbana ha conocido experiencias y valoraciones muy diferentes del tiempo, ya que existe una íntima conexión entre las dimensiones del cuerpo urbano de un determinado momento histórico y la representación y vivencia que hace —va haciendo— de *su* tiempo. «La conciencia social dominante es la que influye en la conciencia temporal del individuo».[503] Creemos que eso es válido incluso en un momento histórico como el nuestro, caracterizado por un agudo y extendido «psicomorfismo» y por una amplia «inundación terapéutica» (Béjar), que tienden a centrar la existencia humana en torno a una lábil «cultura del yo», que con frecuencia no es sino un vulgar narcisismo.[504]

Sean cuales sean las figuras sociales de un ámbito geográfico determinado, el tiempo siempre es una construcción cultural y social, con inevitables ribetes psicológicos que, a gusto o a disgusto, comparten todos sus miembros. El tiempo *intersubjetivo*, que es uno de los elementos esenciales para la construcción de la vida cotidiana, consiste en

> una intersección del tiempo cósmico con su

> calendario establecido socialmente. […] Tanto mi organismo [biológico] como la sociedad me imponen, e imponen a mi tiempo interior, ciertas secuencias de hechos que entrañan una espera. […] Fácil es advertir que la estructura temporal de la vida cotidiana es excesivamente compleja, porque los diferentes niveles de temporalidad empíricamente presente deben correlacionarse en todo momento.[505]

4.2.2. El calendario

En relación con la constitución espacio-temporal de la ciudad y también de cada existencia humana concreta, el *calendario* posee una singular importancia.[506] En ninguna cultura, el calendario se ha limitado a ser un mero artefacto para el cómputo astronómico de los días y las horas, sino que, en cada una de ellas, su constitución como tal dependía de la orientación social y religiosa que poseía aquella misma cultura, de la cual el mismo calendario era un elemento ideológico y práctico muy importante.

Al menos inicialmente, todo calendario es la articulación artificial de unos datos cósmicos, que son interpretados y traducidos por los elementos rectores del grupo para regular los ritmos de la vida cotidiana. Eso significa que el cómputo del tiempo no es algo meramente mecánico y objetivo, indiferente a la ideología vigente y a los intereses creados de los poderosos de turno. Al contrario, el calendario manifiesta claramente cuáles son las preocupaciones esenciales, los interrogantes más inquietantes y la configuración de los sueños colectivos

que se plantean en el interior de una determinada cultura. En cada una de ellas, el calendario lleva a cabo una selección de acontecimientos muy concretos que reclaman la atención de sus habitantes, como pueden ser, por ejemplo, episodios, mitos y biografías de las personalidades, que se consideran fundamentales para el asentamiento no solo físico, sino sobre todo psíquico y emocional, del grupo humano en el tiempo y el espacio.

Los calendarios son herramientas muy efectivas, y con frecuencia ideologizadas, para convertir el espacio y el tiempo amorfos e indeterminados en espacios y tiempos *habitables* y *habitados*. Al mismo tiempo legitiman y sancionan política, religiosa y socialmente las formas de gobierno vigentes de un determinado territorio, instituyendo praxis de dominación de la contingencia. Hay que señalar, como lo pone de manifiesto Louis Molet, que «los calendarios son unos buenos indicadores de la tonalidad que es propia de cada civilización».[507]

El calendario ejerce otra función antropológica fundamental: ofrece a los miembros de cada cultura precisión cronológica con respecto a aquellos datos y circunstancias que deben ser recordados y actualizados periódicamente para evitar el retorno del grupo humano al caos o, en términos hobbesianos, a la naturaleza.[508] El calendario es una especie de guardián no solo de los *recuerdos*, sino sobre todo del *recordar*; recuerdos que deben preservarse y rememorarse periódicamente con sumo cuidado mediante la ayuda de la memoria colectiva

del grupo para asegurar así su supervivencia en el espacio y el tiempo.[509]

Eso se consigue mediante una esmerada fijación de determinados acontecimientos históricos que, con los procesos de magnificación y glorificación (mitificación) que son habituales en estos casos, se los sustrae a la uniformidad niveladora y tediosa de la vida cotidiana y se inscriben en el ámbito intangible de «lo sagrado». Estas celebraciones poseen una colosal importancia para la preservación y consistencia de la colectividad, ya que le permiten la orientación histórica, cultural, social y religiosa a pesar del paso monótono de las horas y los días, sin olvidarse del asedio constante del mal y de todas las formas de la negatividad. De esta manera, el calendario se convierte en el administrador de las recurrencias significativas que jalonan el recorrido temporal de los grupos humanos confiriéndoles personalidad, activación de la memoria colectiva, garantías frente a los peligros interiores y exteriores, apertura al futuro.

La gran mayoría de culturas humanas calificadas por los antropólogos como «sencillas», han invertido enormes esfuerzos en la confección de sus calendarios.[510] Se trata de un ejercicio irrenunciable para que su presencia en el mundo adquiera sentido y diseñe finalidades a pesar del caos y los conflictos que son concomitantes a la vida cotidiana. Por eso puede hablarse con razón de la función *cosmizadora* del calendario: crea, organiza y santifica el tiempo humano, lo sustrae al imperio del caos, señala las

periodicidades que son como una especie de anclas salvadoras ante la fluidez e inconsistencia imparables de la existencia humana hacia la caducidad y la muerte. El calendario instituye praxis de dominación de la contingencia porque pone al descubierto que hay un cosmos inmanente, organizado y bello en medio de las temibles y temidas irrupciones del caos que inevitablemente acompañan a las historias de los seres humanos, junto con la beligerancia y las restantes formas de la negatividad. De la misma manera que el ciclo de las semanas imprime orden en la vida cotidiana del año, el ciclo de los aniversarios imprime orden a la marcha de los siglos.

En un estudio ejemplar sobre los aniversarios y las recurrencias temporales propias del ser humano, William M. Johnston ha mostrado cómo los ritmos del calendario —y los cultos que instituye— son artefactos poderosísimos para la planificación de los eventos más destacados y multitudinarios de la ciudad porque consagra el triunfo del cálculo y las previsiones sobre la disolución de formas y fórmulas que impone el caos. Es evidente que los aniversarios históricos responden a la necesidad psicológica y social de fijar con trazos gruesos en la memoria individual y colectiva la identidad individual y grupal de los seres humanos. Los aniversarios nacionales permiten que los ciudadanos, afirmando su singularidad en el espacio y el tiempo, adviertan que su país o su ciudad tienen un lugar preciso y ordenado en el mundo.[511] Este autor sostiene que, en términos generales, el calendario —

llamado por él el «Gran Calendario»— ha experimentado una rotunda desacralización en la modernidad. No creemos que sea así. Todo proceso de «desacralización» o «desmitización» impone de inmediato nuevos y, con frecuencia, peligrosísimos procesos de «resacralización» o «remitización» porque suele consistir en el retorno de lo *reprimido* que se creía *suprimido*.

Los cómputos de los calendarios y en general la astronomía, como recientemente lo ha subrayado Eric R. Wolf, han tenido una importancia social decisiva en las culturas primitivas, de manera muy especial en las civilizaciones de Mesoamérica, Egipto y Mesopotamia, ya que ponían en manos de los gobernantes el control del tiempo de los individuos y la coordinación y desarrollo de los ritmos religiosos, políticos y económicos de la sociedad. Siguiendo las indicaciones de los especialistas en los cálculos astronómicos, la élite dirigente podía regular todos los aspectos y atributos del espacio y del tiempo, interviniendo de una manera muy directa y efectiva en la vida de los individuos y, con frecuencia también, en la intimidad de sus afectos.[512] Sin exageración puede afirmarse que el calendario ha sido, en las distintas épocas de la vida urbana, un elemento esencial para la configuración ideológica de sus habitantes y también para la conquista y administración del poder porque legitimaba en el espacio y el tiempo propios de cada grupo humano «el poder político y económico, que se encontrase sometido por entero al pequeño grupo de los

gobernantes».[513]

El calendario posee una incidencia muy fuerte en la vida cotidiana de individuos y colectividades porque establece numerosas correlaciones entre el orden *cósmico* y el *biológico*. Influyendo decisivamente en el campo de los afectos humanos, regula su *tempo* social y psicológico con una colosal efectividad. Nowotny subraya que una de las diferencias fundamentales entre las sociedades preindustriales y las actuales consiste en que la red temporal en la que estas se encuentran ubicadas muestra cada vez más una mayor autonomización, pero al mismo tiempo es innegable que sus miembros se ven sometidos a sofisticados controles cada vez más estrictos y exhaustivos. La consecuencia inevitable de este estado de cosas es que la relación entre dinero y tiempo es cada vez más decisiva y determinante para la configuración del calendario oficial e incluso de la vida privada de las personas. Por otro lado, de una manera consecuente y lógica, la relación entre tiempo y poder adquiere una forma casi exclusivamente económica, centrada sobre todo en torno a la dinámica «producir-consumir-desechar» que, en realidad, induce a la sociedad actual a organizarse de acuerdo con la lógica del consumo.[514]

En las sociedades modernas, la regulación del tiempo ha experimentado cambios radicales respecto a otras épocas. Las fiestas tradicionales del calendario tradicional, tal como observaba Varagnac hace ya algunos años, han experimentado un declive muy importante.[515] Jean

Duvignaud, por su parte, constata que «las civilizaciones que se llaman industriales, aparentemente, no conocen la fiesta».[516] En las sociedades tradicionales europeas, por regla general, las fiestas del calendario tenían su origen en el mundo rural, dominado casi completamente por valores religiosos y colectivos de raíz cristiana, a pesar de que, con una cierta frecuencia, se podía constatar la tozuda persistencia de las antiguas representaciones y festividades paganas.[517] En aquellas sociedades, el individuo gozaba de muy poca autonomía y, por las buenas o por las malas, se integraba completamente en la comunidad en cuyo interior tenía lugar casi sin distinción tanto la actividad laboral como las celebraciones festivas. Estas, en determinadas ocasiones por ejemplo el carnaval, iban acompañadas de algunas licencias y desenfrenos en el marco social de la sociedad, eso sí, debidamente integrados y controlados.

En la actualidad, el calendario, al menos en parte, ha perdido su función tradicional y cultual de regular la secuencia de tiempos profanos (períodos laborales) y tiempos sagrados (tiempo de las celebraciones litúrgicas). El tiempo se ha *secularizado*, privatizado, como consecuencia de la fragmentación de la misma sociedad cuyos miembros viven en una gran diversidad heterogénea de espacios y tiempos. El calendario se ha convertido casi exclusivamente en un artefacto que tiene como función llevar el cómputo cronológico tanto del tiempo laboral como del tiempo vacacional, siendo el individuo concreto el que podrá encontrar y vivir, si así lo desea, en su tiempo

vacacional dimensiones religiosas, culturales, turísticas y también, con una alguna frecuencia, un enorme aburrimiento.[518]

El mantenimiento de las recurrencias festivas y conmemorativas del calendario fija en la sociedad un *continuum* regularizado, previsto con anticipación y con rasgos que en principio son antirrevolucionarios.[519] Es lógico que cuando se consolida un movimiento de tipo revolucionario se produzca al mismo tiempo la instauración de un nuevo calendario que tiene la misión de señalar con nitidez, por un lado, la interrupción y anulación definitivas del antiguo estado de cosas y, por otro, el establecimiento de nuevas continuidades temporales, es decir y por paradójico que pueda parecer, la configuración de una nueva situación antirrevolucionaria.[520]

4.2.3. Tiempo, moral y ética

En el tiempo y en el espacio urbano se activa cotidianamente la presencia del ser humano en este mundo; o, quizá mejor, en el tiempo y en el espacio, hombres y mujeres, con mayor o menor acierto, construyen *su* tiempo y *su* espacio, y *habitan* en ellos. Porque es un ser finito y contingente, es decir, porque no puede desentenderse de su constitución espaciotemporal, el ser humano, inexorablemente, debe tomar decisiones. Negarse o abstenerse de ello, mostrarse indiferente a todo y a todo el mundo, *también* son decisiones, tomas de posición, respuestas a los interrogantes de la vida

cotidiana. La indiferencia absoluta sin límites, la *apatheia*, es imposible e impracticable a un ser *encarnado*, histórico, biográficamente connotado, cual siempre es el hombre. Mientras vivimos, lo queramos o no, nunca dejamos de intervenir en la vida cotidiana propia y en la de nuestros semejantes. Por eso, *moral* y *tiempo*, por un lado, y *ética* y *tiempo*, por el otro, son expresiones de la ineludible dimensión espaciotemporal del ser humano.[521]

En el tiempo y el espacio verdaderamente humanos pueden concretarse relaciones responsables respecto al otro: en el tiempo está el fundamento y el ámbito tanto de la respuesta moral, siempre regulada más o menos mecánicamente de acuerdo con algún código religioso, político, social, etcétera, como la respuesta ética, irregulable, con carácter claramente irruptivo e incluso, vistas las cosas desde el *establishment*, amoral. El tiempo, por consiguiente, instaura el despliegue de la moral o el de la ética.[522] De ahí que las *gnosis* de todos los tiempos como negación del tiempo que son (o que quieren ser) más que *amorales*, son *antiéticas* porque niegan en la práctica la *relacionalidad responsable* como forma genuina de existencia humana. Resulta, pues, evidente que «el tiempo, más que una corriente de conciencia, es un versión del Mismo hacia el Otro».[523]

En un aquí y ahora específicos, el yo indiferente y abstracto se convierte en *alguien* con rasgos humanos (o inhumanos). No cabe duda de que, desde esta perspectiva, en oposición al intimismo subjetivista y a menudo incluso

narcisista tan típico de nuestros días, el tiempo ya no es un asunto de la conciencia que se recluye sobre sí misma, que medita, que se saborea, sino que en realidad se centra en torno a la ocupación y preocupación del Yo por el Otro.[524] Como escribe Mèlich: «El Otro interrumpe el tiempo de la propia subjetividad, del Ego, lo descentra de su individualismo y de su egometrismo, de su logocentrismo y de su narcisismo».[525] Esto significa que la ética constituye una suspensión del tiempo *(khronos)* anodino y mecánico de la moral para instaurar el tiempo *(kairós)* irruptivo y sorprendente de la ética.

La concepción ética del tiempo parte de un sentido de la historia de carácter típicamente judío (Benjamin, Rosenzweig, Kracauer) —la historia como *interrupción* (*Unterbrechung*, en la terminología de Walter Benjamin) de las banalidades habituales de la vida cotidiana y como *epifanía*, siempre imprevisible e incalificable, posible del otro— se opone radicalmente a la concepción intelectualista que ha visto en el tiempo el marco propicio para el despliegue de las posibilidades cognoscitivas de una subjetividad solipsista y centrada en sí misma (por ejemplo, a la manera del *cogito* cartesiano), que rechaza y descalifica el ejercicio de la misericordia y el descentramiento del propio yo como cuestiones irrelevantes.[526]

El tiempo idealista (un «no tiempo» desde el punto de vista de Levinas) constituye simplemente el ámbito del *pensar*. En cambio, la comprensión del tiempo que, siguiendo algunas intuiciones de Franz Rosenzweig, nos

propone Levinas, configura el espacio del *hablar*, el *escuchar* y el *responder*,[527] es decir, de la *relacionalidad* como *responsabilidad* en el tiempo y el espacio de la espaciotemporalidad del sujeto humano en el marco de la ciudad.

> En lugar del método del *pensar*, tal cual ha sido establecido por toda la filosofía anterior, hace su aparición el método del *hablar*. El pensamiento es atemporal y quiere serlo; quiere anudar mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero. El hablar está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no quiere ni puede abandonar su suelo nutricio. [...] *El hablar vive por sobre todo de la vida del otro*, ya sea que se trate del oyente de la narración, del interlocutor en la conversación o del cointérprete en el coro, mientras que el pensamiento es siempre solitario, incluso cuando se lo piensa en conjunto entre varios «cofilosofantes».[528]

En hebreo, el vocablo *zemane* indica el tiempo. Se compone de dos partes: *ze* y *mane*, que significan «he aquí *(ze)* la cuestión *(mane)*». *Zemane* solo aparece cuatro veces en la Biblia hebrea, dos de las cuales en el libro de Ester.[529] Marc-Alain Ouaknin se pregunta por qué la ausencia casi total de esta palabra en las Escrituras hebreas: o bien porque la Biblia no conoce el tiempo, o bien porque se está convencido de que el tiempo en el modo de *kairós* no puede reducirse ni petrificarse en ninguna palabra.[530] Parece que la segunda posibilidad es la buena: es imposible *decir* el

tiempo. «Cada sociedad es la institución implícita de una cierta concepción del tiempo. No se trata de que cada sociedad tenga una manera propia de vivir el tiempo, sino de que cada sociedad *es* una manera de *hacer el tiempo*».[531] En realidad, «hacer el tiempo» reposa sobre una toma de posición de principio que enuncia que «el tiempo es el tiempo de la *alteración-alteridad*, de la *explosión (éclatement)*, de la *emergencia*, de la *creación*».[532] Diciéndolo de otra manera: el presente no es solamente un punto en el *continuum* temporal lineal, sino que es, además, *escisión*, *explosión*, *ruptura*, *interrupción*: lo imposible se hace posible, en el más-acá irrumpe la fuerza incuantificable del más-allá.

La concepción judía del tiempo, tal como la interpreta Emmanuel Levinas, pone de relieve que el tiempo viene dado por la alteridad, por el hecho de que aparece, revela al otro, el inesperado, el inclasificable e irreducible a los esquematismos formulados *a priori* a partir de un gran principio metafísico o moral cualquiera. Sin tiempo, sin historia, no hay ética ni responsabilidad: solo imperan a partir de una mecánica netamente darwinista y deshumanizadora, los automatismos de la naturaleza. Levinas expresa muy claramente la relación entre tiempo y alteridad como elemento constitutivo de la ética:

> El tiempo añade algo nuevo, absolutamente nuevo, al ser. [...] El tiempo es lo no-definitivo de lo definitivo, la alteridad siempre iniciada de nuevo de aquello ya cumplido —el «siempre» de este comienzo de nuevo.

> La obra del tiempo va más allá de la suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Es necesaria una ruptura a través de la ruptura. Lo esencial del tiempo consiste en ser un drama, una multiplicidad de actos en la que el acto que sigue desata *(dénoue)* al primero.[533]

Según Ouaknin, el término hebreo *zemane* (tiempo) se introdujo en la Biblia en el momento del paso de la época de la ley oral a la escrita (hacia 516 a. C.).[534] «La palabra *zemane* aparecía, pues, en el espacio que existe entre el "Texto" y su interpretación».[535] El tiempo es el lugar, el espacio, en donde los seres humanos —del uno al otro— ponen en cuestión el sentido recibido del mundo, porque el tiempo hebreo es, fundamentalmente, el lugar del cuestionamiento, interpretación y adquisición de nuevos puntos de vista, hasta entonces inéditos, sobre la realidad.

De acuerdo con la interpretación de la tradición judía propuesta por Rosenzweig y Levinas, el tiempo, sin cesar, permite establecer la *diferencia hermenéutica*, lo cual equivale a decir que, a partir del cuestionamiento continuado a que se halla sometido el ser humano, nunca puede darse como plenamente «realizado» (*verwirklicht*, en la jerga hegeliana) su sentido definitivo: el *ser* siempre es *posible*: «el ser se desliza del estatuto que la filosofía habría querido imponerle: el ser no es el *ser determinado* y finito, sino que se convierte en ser hacia lo infinito *(être à l'infini)*». *En el tiempo*, el ser humano es infinito (no en un sentido ontologista) porque no se encuentra

irremediablemente *lanzado* y definitivamente i*nterpretado* en un final de trayecto canónico,[536] sino que siempre permanece *posible*, y, sin interrupción, es un potencial productor de tiempo (de interrogantes). Emanuel Levinas se manifiesta así en relación con esta cuestión: «Mediante la distancia respecto al tiempo, lo definitivo no es definitivo, el ser, aunque ya es, aún no es, permanece en suspenso y puede, en cada momento, empezar de nuevo».[537]

Porque el hombre siempre se mantiene a *distancia (Qorban)* entre él y él mismo, entre él y los otros, entre él y el mundo, continuamente se produce una «designificación», una anulación, de todas las significaciones precedentes del sentido del mundo, de los objetos y de las personas.[538] El ser humano nunca alcanza evidencias incuestionables y definitivas, siempre hay *Qorban*, espacio y distancia para articular y expresar interrogantes, siempre hay *tiempo (zemene)*. Este, provocando incesantemente «rupturas instauradoras» (M. de Certeau), promueve el dinamismo de la significación, justamente porque, en el tiempo, es decir, en el encuentro con el otro, es de la máxima importancia «reevaluar el sentido del mundo a partir de una situación de pérdida de sentido»,[539] lo cual equivale a decir que hay que «hacer tambalear las certezas del sentido común, poniendo en cuestión todo lo que se tiene, interesadamente o no, por evidente…».[540]

A partir de ahí adquieren todo su sentido las

enigmáticas y sorprendentes palabras de Rabbí Nahman de Praga: «Está prohibido ser viejo» o «Hay que empezar siempre de nuevo», ya que «ser viejo» es el equivalente de la instalación en lo definitivo, en el ser ya plenamente determinado y cerrado en sí mismo, en la imposibilidad de replantear el conjunto de la existencia humana en función de los nuevos e imprevisibles textos y contextos humanos que irrumpen en cada aquí y ahora.[541] En realidad, «ser viejo» es haber llegado a la *supuesta* perfecta y definitiva realización de uno mismo, es no disponer ya ni de espacio ni de tiempo, es encontrarse en una situación extraética sin capacidad para responsabilizarse de nada ni de nadie, es no poseer interrogantes para cuestionarse y cuestionar sobre el sentido del mundo porque ingenuamente se opina que ya se ha alcanzado la plenitud o, por el contrario, la defunción definitiva.

Mientras dispone de tiempo y espacio, el ser humano vive en la historia, encuentra al otro responsable o irresponsablemente, convirtiéndose en el guardián de su hermano o, por el contrario, desentendiéndose de él, a menudo incluso explotándolo y deshumanizándolo. En la respuesta al otro, el ser humano puede convertirse en un ser *piadoso*, es decir, puede abrirse a alguien más elevado que él mismo. «Somos piadosos cuando sentimos algo por encima de nosotros y nos convertimos en disponibles a experimentar su acción».[542]

4.2.4. La sobreaceleración del tiempo

Una calle moderna es una máquina para

producir tránsito.

Le Corbusier

Reinhard Koselleck indica que en la cultura europea, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, aparece una serie de indicios que remiten a una nueva y revolucionaria concepción del tiempo.[543] En efecto, entre 1775 y 1825, se detecta la pérdida de vigencia social de la cronología clásica y de las representaciones naturales del tiempo hasta entonces vigentes, lo cual implica el paso progresivo a la modernidad y a la temporalización de todos los asuntos humanos: irrumpen formas de pensar y actuar marcadas por la idea de evolución y progreso.[544]

Para Littré, por ejemplo, los acontecimientos de 1789 (Revolución francesa) (la «grande démolition», como los llama) desbarataron todas las representaciones del antiguo «ordre circulaire» y, en la vida cotidiana, en lugar de las metáforas circulares, se introdujo la espiral como imagen temporal predominante para ejemplificar la voluntad de ascenso sin pausa de la humanidad a metas siempre más altas y perfectas.[545] Por su parte, Gaston Bachelard sitúa en las postrimerías del siglo XVIII el paso del «état préscientifique» (tiempo circular) al nuevo «état scientifique» (tiempo lineal, determinado por la idea de evolución y progreso).[546] Lepenies señala que, a partir de la Ilustración, pensadores y científicos son cada vez más conscientes de la creciente aceleración que experimenta el tiempo en las grandes ciudades europeas, cada vez más cosmopolitas y alejadas de las formas tradicionales de vida.

Este nuevo estado de cosas conlleva un vertiginoso aumento del conocimiento, que resulta muy difícil, por no decir imposible, de asimilar y explicar a partir del «mundo dado por garantizado» de la sociedad premoderna.[547] «Las vivencias de la aceleración y el impacto del aumento del conocimiento determinan el ámbito de la experiencia de la Ilustración», cuyo marco ciudadano, en oposición al del pequeño mundo rural, es determinante, positiva y negativamente al mismo tiempo, para su propia constitución y desarrollo.[548]

A partir del siglo XVIII, el tiempo ya no es exclusivamente un marco indiferente, una entidad pasiva, sino que el individuo, junto a la experiencia de la aceleración de la secuencia temporal, experimenta que el futuro, *su* futuro, está abierto a lo imprevisible e impensable como consecuencia casi siempre benéfica de la creatividad posible de esa misma aceleración. En estratos cada vez mayores de la sociedad, se impone la convicción de que la experiencia del tiempo presente —y cada vez son más reducidas las dimensiones de este presente— expresa solo un momento fugaz, un paso adelante hacia una meta deseada, pero enigmática y nebulosa, hacia un más allá nunca definitivamente accesible, siempre situado en un horizonte huidizo y, hasta cierto punto, quimérico.[549]

En la actualidad, como culminación del proceso de aceleración vertiginosa del *tempo* social iniciado en el siglo XVIII, nos resultará cada vez más complicado —por no decir casi imposible— establecer en qué debería consistir

una organización de la espaciotemporalidad con rasgos humanizadores en la ciudad de nuestros días. Como apunta Ramos Torre, «hay aspectos decisivos del tiempo dominante [actual] que aparecen como desgajados o poco plausibles; además, aún no se ha asentado de forma nítida una semántica alternativa del tiempo».[550]

La actual fisonomía de nuestras sociedades sugiere que nos encontramos sumergidos en un caos temporal, en el que las determinaciones tayloristas del tiempo, sobre todo las del tiempo laboral, entran en conflicto con la situación real de la sociedad actual en la que, entre muchos otros factores, el trabajo, escaso y discontinuo, ha perdido aquel halo benéfico y salvador que le infundió tanto la moral de procedencia más o menos calvinista y burguesa como la comprensión de origen marxista del ser humano como *homo faber*. A partir de estas esquemáticas constataciones históricas no puede sorprender que lo que incide de manera decisiva en la comprensión y experiencia del tiempo de nuestra sociedad sea, para hablar como Niklas Luhmann, por un lado, la veloz y activa *complexificación* y, por otro, la *despersonalización* crecientes de los sistemas sociales cuyas consecuencias inmediatas son el deterioro de las relaciones políticas, laborales, económicas y sociales que regulan los comportamientos y actitudes en la ciudad de nuestros días.[551]

El constante aumento del *tempo* vital que experimentan hombres y mujeres irrumpe en la vida pública y privada como una especie de hado ineludible e irresistible, que para

muchos se encuentra acompañado de secuelas traumáticas y desestructuradoras, que ponen de manifiesto la precariedad y los desajustes psíquicos que se producen en la salud colectiva (social) de nuestras sociedades.[552] Richard Sennett, después de haber señalado los estragos físicos y mentales ocasionados por el aumento de la velocidad del diario vivir y convivir en las ciudades actuales, indica que

> el espacio se ha convertido en un medio para el fin del movimiento puro —ahora clasificamos los espacios urbanos en función de la facilidad de que se dispone para atravesarlos o para salir de ellos. [...] A medida que el espacio urbano se convierte en una mera función del movimiento, también se hace menos estimulante. El conductor desea atravesar el espacio, no que este atraiga su atención.[553]

No puede olvidarse además que la sobreaceleración del tiempo también anula, o por lo menos malogra, gravemente el trabajo de la *memoria*, trastrocando de una manera que es sin duda muy peligrosa para la salud física, psíquica y espiritual de las personas la secuencia «pasado-presente-futuro» que, en todas las situaciones y circunstancias, ha sido determinante para la constitución corporal y espiritual de la espaciotemporalidad de individuos y colectividades.[554] Marshall Berman escribió:

La atmósfera en la que nace la sensibilidad moderna es de agitación y turbulencia, de vértigo y

> embriaguez psíquicos, de extensión de las posibilidades de la experiencia y destrucción de las barreras morales y de los vínculos personales, de expansión y de desarreglo de la personalidad, de fantasmas en las calles y en la alma.[555]

Uno de los primeros espíritus europeos que intuyó lo que podría significar la sobreaceleración del tiempo propia de la modernidad fue el poeta simbolista francés Charles Baudelaire (1821-1867), «la mayor voz del pecado original de la modernidad» (Claudio Magris), que lúcidamente presentó la figura típica del habitante de la ciudad moderna por excelencia, París;[556] el París planificado y regulado de nuevo, entre 1850 y 1860, por el barón Georges Eugène Haussmann, prefecto de la ciudad en tiempo de Napoleón III.[557]

Para Baudelaire, la ciudad es un catalizador de los mil ingredientes y contradicciones de que consta el espacio urbano tal como lo observa y vive el viandante *(flâneur)*. El poeta describe el tránsito frenético de la gran ciudad como la parábola ejemplar y el aspecto más típico y arriesgado de la vida moderna: «Cruzaba el bulevar corriendo, en medio de un caos en movimiento, con la muerte galopando hacia mí por todos lados».[558] El hombre moderno arquetípico es el *viandante (flâneur)*, lanzado solo y sin ninguna protección en medio del bullicio informe del tránsito circulatorio, que no es sino «un caos en movimiento», escribe el poeta.[559] El tránsito frenético por los bulevares y las plazas de la ciudad no conoce límites

espaciales o temporales, sino que inunda con su fluir nervioso todos los resquicios de los espacios urbanos y de los ritmos temporales de los individuos. Por su singularidad nos permitimos recordar que, ya en 1915, el urbanista catalán Cebrià Montoliu (1873-1923), en relación con la situación del tránsito de Barcelona, hacía notar que

> el tránsito recreativo [coches individuales] ha llegado, si no lo ha superado ya, a su límite [...], el gran número de coches individuales, en su mayoría, objetos recreativos, no deja de representar un gran obstáculo para las comunicaciones y el transporte realmente útiles para la sociedad.[560]

Así pues, en las grandes urbes modernas, «el caos no reside en los que se mueven, los conductores o paseantes individuales, sino en su interacción, en la totalidad de sus movimientos en un espacio común».[561] «¿Qué son los peligros de la selva y de la sabana comparados con los choques y los conflictos diarios de la civilización?», se preguntaba Baudelaire.[562]

En sus lúcidos y originales análisis de la modernidad a partir de un estudio pormenorizado e inacabado del medio urbano parisino, Walter Benjamin, adelantándose considerablemente a su tiempo, hacía notar que la *velocidad* y la *transitoriedad* se habían convertido en las metáforas que mejor encarnaban la identidad mítica entre modernidad y progreso.[563] Para el pensador alemán, el progreso, en los inicios de la modernidad (últimas décadas del siglo XVII), desarrolló una función crítica de gran

interés cívico. Sin embargo, a partir del siglo XIX, cuando la burguesía conquistó posiciones de poder económico, social y político, esta función desapareció casi por completo y se impuso sin límites el fetichismo de la mercancía.[564] De la misma manera que para Baudelaire, el bulevar parisino, con el *flâneur* como personaje prototípico, constituía para Benjamin la concreción del espacio-tiempo (caos en movimiento frenético) de la modernidad urbana (último tercio del siglo XIX); hoy, la *autopista* se ha convertido en la concreción espaciotemporal característica de la actualidad.[565]

> El signo distintivo del urbanismo del siglo XIX fue el bulevar, un medio para reunir materiales y fuerzas humanas explosivos; el sello del urbanismo del siglo XX ha sido la autopista, un medio para separarlos. En esto vemos una dialéctica extraña, en que una forma de modernismo se activa y se agota tratando de aniquilar a la otra, todo en nombre del modernismo.[566]

Puede tener interés referirse a la interpretación que Georg Simmel (1858-1918) ofreció de la modernidad urbana, sobre todo en relación con la fragmentación y la sobreaceleración del tiempo que la caracterizaba; fragmentación que sin duda se originaba en el deterioro de la unidad y coherencia de la conciencia de los individuos.[567] En muchos aspectos, Simmel adoptó una posición muy parecida a la de Baudelaire, y en su reconstrucción de la génesis de la modernidad, Walter

Benjamin retomó algunas ideas del pensador alemán.[568] Según su opinión, una de las características más notables de la modernidad era el incesante estado de fluidez en el que se precipitaban las relaciones sociales, tanto las personales como las colectivas.[569] Simmel, al contrario de Max Weber, que se interesó prioritariamente por los grandes sistemas y por las totalidades, llevó a cabo análisis microscópicos de la realidad social y de los fragmentos fortuitos y a menudo irrelevantes que se desprendían de las cada vez más complejas y omniabarcantes redes urbanas. Su metodología, basada en la preeminencia del fragmento y la instantaneidad sobre las estructuras y las instituciones socialmente sancionadas, indicaba con suma nitidez que el tiempo humano —y, por consiguiente, también el espacio— había experimentado una serie de mutaciones drásticas e irreversibles en la visión del mundo y en los comportamientos de los ciudadanos de las grandes urbes: la mecánica linealidad temporal, fruto de una concepción jerarquizada y estabilizada de los roles sociales, había sido sustituida por un tiempo caracterizado por las interrupciones, la participación simultánea de los individuos en varios tiempos sociales y la incidencia coetánea de numerosos factores, a menudo incompatibles entre sí, en el pensamiento, la acción y los sentimientos de individuos y colectividades.[570] El medio metropolitano moderno, creía, era un conjunto de atracciones, relaciones y opiniones inconexas y vertiginosamente cambiantes, de tal manera que la ciudad, determinada cada vez más por el

impacto de los medios de comunicación de masas, se parecía mucho más a un laberinto que a un sistema.[571] Simmel y también sus discípulos más o menos directos, Kracauer y Benjamin, consideran que, en los nuevos tiempos, se da

> una experiencia discontinua del tiempo, el espacio y la causalidad, que son fenómenos transitorios, fugaces y fortuitos o arbitrarios: experiencia localizada en la inmediatez de las relaciones sociales, incluidas nuestras relaciones con el medio físico y social de la metrópolis y nuestras relaciones con el pasado.[572]

Lepenies subraya que, para Simmel, «la sociedad era un proceso, y la sociología intentaba seguir la pista de las formas de socialización, el "eterno fluir y latir" que encadena a los individuos».[573] No cabe duda de que Simmel fue el primer pensador que, siguiendo algunas intuiciones de Baudelaire, se percató de que el artista era el pintor del momento que pasa, que capta la novedad y transitoriedad del instante y es capaz de destilar lo que es eterno de lo que es transitorio en la vida, modas, gestos, encuentros, etcétera, que se suceden vertiginosamente en las metrópolis modernas.[574]

Un siglo después de los análisis de Simmel, Olivier Mongin escribe que «tanto en la realidad como en la ficción, lo urbano hoy está brutalizado, "echado a perder", violentado desde el afuera (el urbicidio) o desde el adentro (la explosión, la bomba)»[575] con el peligro consiguiente de

que la ciudad —expresión suprema de la artificialidad— retornase al estado de naturaleza. A juicio de Simmel, con unas formulaciones que eran incomprensibles e incluso insensatas para sus coetáneos, el caos espacial y temporal en el que cada vez más profundamente se encontraban inmersos hombres y mujeres tenía como consecuencia una reducción casi exclusiva de su presencia en el mundo al ámbito de lo psicológico, ya que, *en la práctica*, las grandes configuraciones sociológicas de tipo sistemático resultaban invivibles y caotizantes a causa del vertiginoso aumento del *tempo* social. De esta manera el equilibrio del ser humano, siempre en tensión entre interioridad (lo psicológico) y exterioridad (lo sociológico), quedaba muy dañado, introduciendo un principio de insolidaridad y supuesta autosuficiencia en el convivir —propiamente entonces, el malvivir— social. A partir de estas consideraciones podía afirmar:

La esencia de la modernidad como tal es el *psicologismo*, la experiencia e interpretación del mundo desde el punto de vista de las reacciones de nuestra vida interior y, de hecho, como un mundo interior, la disolución de los contenidos fijos en un elemento fluido de la alma, del que se filtra todo lo esencial y cuyas formas son simples formas del movimiento.[576]

O, como lo expresó algunos años más tarde Sigfried Kracauer, retomando algunas intuiciones originales de Simmel: «En el mundo actual, no hay totalidades; al contrario, se compone de jirones de acontecimientos

fortuitos cuya corriente sustituye a la continuidad cargada de sentido».[577] Hace unos pocos años, Peter Sloterdijk, en sus reflexiones sobre la modernidad iniciadas en la última década del siglo XIX por Georg Simmel, puso de manifiesto que

> el proyecto de la modernidad se basa en una *utopía cinética*: todo el movimiento del mundo en su conjunto deberá responder a nuestro proyecto. Los movimientos de nuestra propia vida se asimilarán progresivamente al movimiento del mundo en sí. [...] La modernidad es, ontológicamente, puro ser-que-genera-movimiento.[578]

De manera unánime se ha señalado que la idea de progreso era la resultante del movimiento incesante, sin pausa ni respiro, de los nuevos tiempos cuyo imperativo categórico era: ¡muévete! Se trata de un movimiento cada vez más acelerado e imprevisible, que ha convertido los sucesivos presentes en fenómenos pasajeros de una modernidad que, como señala Franz X. Kaufmann, es fundamentalmente una «categoría de cambio». Y el progreso como camino hacia adelante *(progredior)*, en palabras de Sloterdijk, también es

> movimiento que genera movimiento, movimiento que genera más movimiento *(Mehrbewegung)*, movimiento que genera la mejora de la capacidad de moverse. [...] Ya no hay imperativos éticos de tipo moderno que no sean, al mismo tiempo, impulsos cinéticos. El impulso categórico de la modernidad

> dice así: para actuar constantemente como seres progresistas, debemos vencer todos los obstáculos que puedan hacer del hombre una criatura limitada en sus movimientos, reducida a sus propios medios, carente de libertad y lastimosamente inmóvil.[579]

En esta situación no es sorprendente que, en las gigantescas metrópolis modernas, *pasear* (el famoso y nostálgico *Wandern* del conocido *Lied* de Franz Schubert) sea un ejercicio cada vez más infrecuente, casi completamente eliminado, y que a menudo puede convertirse en un ejercicio peligroso y expuesto a todo tipo de riesgos en las ciudades actuales en las que las calles, casi sin excepción, se han convertido en tumultuosas carreteras e incluso en autopistas.[580] Históricamente, *velocidad*, *riqueza* y *poder* han sido tres factores inseparables para la configuración de las sociedades (especialmente urbanas) y de los atributos de sus jerarquías. Más aún: la velocidad es uno de los equivalentes funcionales más prestigioso y anhelado del mismo poder; la velocidad, a causa de la incesante y frecuente indomable movilidad a que somete el *tempo* humano, cambia la visión del mundo.[581] Actualmente, mediando las tecnologías de la información de tipo electrónico, se ha alcanzado algo parecido a la velocidad absoluta, antaño atribuida a los dioses, la cual evidentemente también puede convertirse en

> poder absoluto, control absoluto, instantáneo, es decir, un poder casi divino. Hoy en día, hemos puesto en práctica los tres atributos de lo divino: la

> ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez, es decir, la visión total y el poder total.[582]

La nueva época histórica iniciada en el siglo XVIII estuvo determinada por una sobreaceleración del tiempo cada vez mayor. Todos los aspectos de la existencia humana, en especial los referidos a la *ética*, también se encuentran condicionados por la cinética. A causa de la vinculación de lo moral y lo cinético, se produce una ruptura muy significativa respecto a lo que había sido normal en otros tiempos: equiparación casi completa entre el ser y la obligación *(Sollen)* de moverse se ha convertido en una especie de estado natural del hombre actual; en la modernidad, el sentido del ser se ha visto casi reducido a la obligación de moverse y cambiar sin cesar, de tal manera que no es ninguna exageración afirmar que «la modernidad es, ontológicamente hablando, puro ser-que-genera-movimiento *(reines Sein-zur-Bewegung)*».[583] En sus análisis sobre la movilidad moderna, Jean-Pierre Wils señala que lo que en realidad experimentan los individuos de nuestros días se puede considerar como

> la desatadura del «bio-ritmo» de la «bio-grafía» [personal] de la dinámica propia de una civilización con una aceleración lineal. […] Ahora, la «bio-grafía» debe contar con un aumento gigantesco de la velocidad, con una explosión de sistemas sociales parciales, cada uno de ellos con un ritmo a su aire. Y, con todo, hay que mantener la esperanza en la continuidad de la vida…[584]

Por su parte, y con una buena dosis de amarga ironía, Peter Sloterdijk añade:

> Dado que en la modernidad no se concibe al individuo sin su movimiento, el yo y su automóvil constituyen, metafísicamente, cual cuerpo y alma, una misma unidad de movimiento. El coche es el equivalente tecnológico del sujeto trascendental activo por principio.[585]

La sobreaceleración del *tempo* vital es una de las causantes de la dislocación actual de las «estructuras de acogida» y de la disolución del «mundo dado por garantizado» *(the world taken for granted)* ya que, en la actualidad, «todo lo que es sólido se desvanece en el aire», de acuerdo con la conocida fórmula de Karl Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista*.[586] De esta manera, el «mundo dado por garantizado», de acuerdo con la conocida formulación de Alfred Schütz o la *autoridad*, de acuerdo con la interpretación que de ella hace Hannah Arendt, se ven sometidos a un progresivo desmantelamiento que, en las urbes de nuestros días, da lugar a graves desajustes psíquicos y de convivencia en los individuos y grupos humanos.

La «sociedad terapéutica» (Robert N. Bellah),[587] o la «sociedad de riesgo» (Ulrich Beck),[588] o la «sociedad de vivencia» *(Erlebnisgesellschaft)* (Gerhard Schulze) o la «ciudad del miedo»,[589] son fórmulas que expresan plásticamente el marco cultural, político, religioso y social de nuestro tiempo, en el que el tiempo y el espacio del

«mundo dado por supuesto y garantizado» se han fracturado dando lugar a una situación de *desconfianza* generalizada.[590]

La *confianza* es la premisa indispensable de cualquier forma de convivencia realmente humana y humanizadora. En un coloquio sobre el tiempo, Hermann Lübbe, subrayando el impacto negativo del «fenómeno del encogimiento *(Schrumpfung)* cultural del presente», sostenía que el conjunto de elementos que otorgan unidad comunicativa y significativa a una cultura concreta no podía modificarse con una velocidad que superase los límites de la percepción y la asimilación del hombre como ser finito que no puede dejar de ser.[591] La dinámica evolutiva de las culturas, y muy especialmente del mismo ser humano, exige el mantenimiento de algunas constantes invariables en los procesos de cambio.

Un exceso de velocidad de las mutaciones e innovaciones pone en peligro la misma existencia de las culturas a causa del envejecimiento prematuro de sus tradiciones y sus recursos gramaticales. Entonces, como una suerte de hado inexorable, se produce el hundimiento de aquellos puntos de referencia básicos —los *pre-juicios* en la terminología de Gadamer— que permiten la *orientación* y la *afirmación* (procesos de identificación) de individuos y grupos humanos. La integración de novedades y cambios no puede ser tan veloz y excluyente que se aleje de una manera tan radical del pasado (la tradición) y llegue a convertirlo en completamente *extraño* e *insignificante* para

el presente de los grupos humanos. Porque entonces se produce una especie de «extraterritorialización» y de «extratemporalización» respecto a las tradiciones lingüísticas, culturales, jurídicas, emocionales y religiosas en las que se encuentran ubicados individuos y colectividades, convirtiéndose el presente en un «no-lugar», un *atopos*, que dificulta enormemente los procesos de identificación de los seres humanos y de sus comunidades. Marc Augé puntualiza: los por él llamados «non-lieux» se diferencian de los «lieux» tradicionales por el hecho de que en aquellos no-espacios no pueden leerse de forma inmediata las relaciones sociales existentes tal como sucedía en la ciudad tradicional.[592]

Cuando se sobreaceleran los cambios sociales, gramaticales y culturales, cuando las referencias comunes de las generaciones que conviven en un determinado lugar dejan de ser reconocidas con una cierta unanimidad, de manera inevitable se pone en peligro el intercambio relacional, *efectivo* y *afectivo* al mismo tiempo, entre quienes habitan en un misma familia, ciudad, círculo cultural, etcétera. El tiempo propio de los individuos, entonces, no solo es diferente como naturalmente corresponde a las diferencias generacionales, culturales, caracterológicas y de sexo que hay entre ellos, sino que, de hecho, se ha convertido en totalmente incompatible.

Puede afirmarse, por consiguiente, que la modernidad es una movilización general de todos los elementos que entran en la configuración de la existencia humana:

Mobilmachung. Este término fue creado en los años treinta del siglo pasado por Ernst Jünger, quien lo tomó prestado de la esfera militar («movilización general»).[593] En pleno siglo XIX, sin embargo, Charles Baudelaire ya advertía que «la modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingente».[594] En el momento presente, parece aun mucho más evidente que en la pasada centuria, que el espacio urbano moderno se ha convertido en «un espacio sometido *(asservi)* enteramente a la velocidad» (F. Choay). La pausa, el sosiego, son bienes muy escasos en las bulliciosas y anónimas metrópolis modernas. El movimiento incesante, sin ningún objetivo concreto, frecuentemente constituye el clima de la vida social, económica y política de la actualidad.

En los años treinta del siglo XX, Walter Benjamin, interpretando con humor, pero también con mucho realismo la relación del automóvil con la sobreaceleración del tiempo en la sociedad moderna, escribía: «La enfermedad del automóvil [...]: su etiología: el secreto deseo de descubrir, en medio de la decadencia general, la manera más rápida de autoeliminarse».[595]

Desde los comienzos del siglo XX, a partir de los análisis que hizo Georg Simmel,[596] la *moda*, cada vez de manera más manifiesta, se ha convertido en uno de los principales indicadores del *tempo* sobreacelerado de nuestra sociedad.[597] En relación con la moda como manifestación de la sobreaceleración del tiempo, Simmel ya había escrito que

> nuestra rítmica interna exige que el cambio de las impresiones se verifique en períodos cada vez más cortos. […] Es específico de la vida moderna un *tempo* impaciente, el cual indica, no solo la ansia de rápida mutación en los contenidos cualitativos de la vida, sino también el vigor que se desprende del atractivo formal de todo lo que es límite, del comienzo y del final, del llegar y del irse.[598]

Benjamin, en los apuntes sobre la gran obra que proyectaba *(Passagen-Werk)*, apunta que la moda es la medida moderna del tiempo, encarna la relación actual entre el sujeto y el objeto a causa de la nueva naturaleza que se atribuye a las cosas; naturaleza que, en último término, se ha impuesto como consecuencia del fetichismo de la producción de mercancías y, en consecuencia, impone a sus adeptos las exigencias «cultuales» propias de los ídolos.

La acentuación del presente es sin duda una acentuación simultánea de lo que es variable, del cambio, y en la misma medida que una clase es portadora de la citada tendencia cultural, se librará a la moda en todas las situaciones, no solo en las que se relacionan con el vestido.[599]

En la moda, «la fantasmagoría de las mercancías se adhiere a la piel», o, como escribe en otro lugar: «La moda prescribe el ritual mediante el cual el fetiche de la mercancía quiere ser adorado».[600]

Una «non-stop-society» como es la nuestra, mediante la

imparable aceleración de su tiempo, tiende a anular no solo los aspectos problemáticos del presente, sino que sobre todo hace imposible el futuro. Mientras que en el siglo XIX era posible (o al menos así se creía) crear y explorar las posibilidades contenidas en el futuro por medio, por ejemplo, del sueño político, del sueño sindical o del sueño cultural, en la actualidad son muchos los que tienen la impresión de que el futuro se ha perdido (se ha ausentado) definitivamente. En la medida en que el futuro es dominado y a menudo incluso secuestrado por los problemas de la instantaneidad —y este parece ser hoy el caso—, el futuro ya no puede configurar aquel ámbito de proyección y concreción en el que podían recogerse sin excesivas restricciones los deseos, esperanzas y temores del ser humano.

Es evidente que el futuro ya no nos aparece como aquel lugar suficientemente alejado de nosotros, pero *imaginable*, que podía acoger y hacer fructificar todo lo que no podía colocarse y experimentarse en la hora presente. Actualmente, el pensamiento, las actividades cotidianas y los sueños del hombre se ven drásticamente reducidos y encogidos porque numerosos aspectos del futuro ya se encuentran disponibles y, con frecuencia, ya están gastados y son inservibles en el mismo presente que a su vez se ha disuelto en una instantaneidad sin dimensiones. Puede afirmarse, por consiguiente, que el futuro ya no es aquel ámbito espaciotemporal en donde antaño se solía situar la esperanza, los «sueños despiertos», por hablar como Ernst Bloch. Ahora, muy a menudo, ni tan siquiera llega a

configurar el lugar de la espera sin esperanza.

Creemos que en este contexto resulta muy instructiva la referencia a la novela de Michael Ende *Momo*. Nos referimos sobre todo al capítulo vi («La cuenta está equivocada, pero cuadra»).[601] Un buen día, el agente XYO/384/b, vestido de gris, con un gran coche gris, con una enorme cartera gris, con un rostro grisáceo, se presentó al barbero, Sr. Fusi, aconsejándole que se hiciese socio de la «Sociedad de los ahorradores de tiempo». El agente advirtió al Sr. Fusi que la manera como administraba su tiempo era simplemente catastrófica y sin ningún tipo de sentido comercial. Le dijo:

> Querido amigo, usted sabrá cómo se ahorra tiempo. Se trata, simplemente, de trabajar más de prisa, y dejar de lado todo lo que es inútil. En lugar de media hora, dedique un cuarto de hora a cada cliente. Evite las charlas innecesarias. La hora que pasa con su madre la reduce a media. Lo mejor sería que la dejara en un buen asilo, pero barato, donde cuidaran de ella, y con eso ya habrá ahorrado una hora. Quítese de encima el periquito. No visite a la señorita Daria más que una vez cada quince días, si es que no puede dejarlo del todo. Deje el cuarto de hora diario de reflexión, no pierda el tiempo precioso en cantar, leer o con sus supuestos amigos. Por lo demás, le recomiendo que cuelgue en su barbería un buen reloj, muy exacto, para poder controlar mejor el trabajo de su aprendiz.

Después de pensárselo un poco, el Sr. Fusi aceptó la propuesta del agente XYO/384/b. Entonces, este le dijo: «Tengo el placer de darle la bienvenida a la gran comunidad de los ahorradores de tiempo. Ahora también usted, señor Fusi, es un hombre realmente moderno y progresista. ¡Le felicito!». Durante los días que siguieron, el barbero puso en práctica al pie de la letra todos los consejos que le había dado el agente. Y él y todos los que como él se habían adherido a esta sociedad es verdad que disponían de más dinero, mejores vestidos, más poder, pero ya no tenían a nadie que quisiera escucharlos o ayudarlos, porque era evidente que no podían permitirse el lujo de perder tiempo, sino que debían ahorrarlo y administrarlo con gran cuidado. Se habían convertido en esclavos incondicionales del tiempo. Michael Ende comenta que, desde el mismo momento de su adhesión a la «Sociedad de los ahorradores de tiempo», toda esta gente

> ya no podían celebrar fiestas de verdad, ni alegres ni serias. El soñar se consideraba, entre ellas, casi un crimen. Pero lo que más les costaba soportar era el silencio. Porque en el silencio les sobrevenía el miedo, porque intuían lo que en realidad estaba ocurriendo con su vida. Por eso hacían ruido siempre que los amenazaba el silencio. Pero está claro que no se trataba de un ruido divertido, como el que reina allí donde juegan los niños, sino de uno airado y pesimista, que de día en día hacía más ruidosa la ciudad. Los que sentían más claramente el ahorro del tiempo eran los niños, pues para ellos nadie tenía

tiempo.

Michael Ende concluye así su reflexión sobre la actual sobreaceleración del tiempo y su reducción a «lo económico»: «El tiempo es vida, y la vida reside en el corazón. Y cuanto más ahorraba de esto la gente, menos tenía».

Es urgente tener en cuenta, sobre todo en relación con la antropología de la ciudad, que los actuales medios electrónicos están modificando profundamente nuestra espaciotemporalidad y las relaciones de todo tipo que establecemos con ella. A propósito de esa nueva situación, Manuel Castells ha escrito:

> La transformación del tiempo bajo el paradigma de la tecnología de la información, moldeado por las prácticas sociales, es uno de los cimientos de la nueva sociedad en la que hemos entrado, conectado de manera inextricable con la aparición del espacio de los flujos.[602]

En la ciudad actual, cualquier acontecimiento, accidente o toma de posición, por alejados y extraños que sean, se hacen presentes instantáneamente por mediación de los *mass media* de tal manera que todo lo que *ahora mismo* está pasando en cualquier rincón del mundo puede convertirse en contemporáneo nuestro, en una especie de sincronía total o de libertad temporal intemporal, que era completamente desconocida hace solo unas pocas décadas. Naturalmente, se trata de una contemporaneidad puramente epitélica, formal y determinada por el espacio y

los tiempos informativos (sobre todo los de carácter televisivo), la cual, por principio, excluye cualquier forma de empatía y coimplicación del espectador con lo que los medios están refiriendo o proyectando. Como máximo se crea una empatía teatral: la identificación del ciudadano-espectador (Balandier) con el acontecimiento visualizado solo dura el breve tiempo de la representación porque, de hecho, la contemporaneidad fabricada por los medios de comunicación no se fundamenta en unas historias compartidas, es decir, en tiempos y espacios reales vividos en común (comunión y comunidad).[603]

En nuestros días, lo mediático tiende a anular lo político (Balandier), lo cual implica que la representación (más concretamente, el «tiempo efímero de la representación») ocupa el lugar de la política entendida como el conjunto de las actividades, proyectos y sueños de las colectividades humanas.[604] Con el *cyberspace* y la *Virtual Reality,* el pasado y el futuro son simulados en el presente por medio de las tecnologías modernas, lo cual suele conllevar la virtualización del tiempo y el espacio reales, convivenciales que, como consecuencia de su misma simulación, convierten en irrelevantes e innecesarias la responsabilidad y la decisión moral de individuos y grupos humanos.

No es necesario insistir en que los intentos de construcción del tiempo humano como una red más o menos autónoma de relaciones, siempre más complejas y más y más proyectadas hacia el futuro, parece como si estuviese a punto de lograr su objetivo a causa de la

superación del espacio y el tiempo real (físico) de esta misma conquista.[605] Esta situación trae como consecuencia que la *presencia* del ser humano en su mundo cotidiano se realice en forma de *ausencia*: el rostro del otro se diluye en la evanescencia de la virtualidad mediática, su carne, tan baqueteada por los avatares de la vida, queda reducida a una sombra inconsistente.

Miquel Tresserras distingue entre el «espacio virtual», que es «un espacio público, de naturaleza virtual, en cuyo interior se encuentran cómodos un número cada vez más numeroso de personas que comparten las mismas diversiones, músicas, informaciones, historias, símbolos, etcétera», y el «espacio de riesgo», que es «el espacio en donde hay que tomar decisiones y en donde se usa un lenguaje privado que aspira a ser central, porque tiende a anclarse en las estructuras profundas del hombre».[606] El factor de riesgo es inherente al lenguaje privado (en el sentido que le da este autor), porque el individuo, a la inversa de lo que pasa cuando se acomoda pasivamente delante del televisor, se decide por eso o por aquello, acepta o no acepta responsabilidades, se pone o no se pone en la piel del otro (en la terminología de Max Scheler, es *simpático* o *antipático*).

En definitiva, quien utiliza un lenguaje privado vive por eso mismo en un espacio de riesgo, peligroso, incierto y responsabilizador. Por el contrario, las configuraciones espaciotemporales de tipo virtual, ya se formulen de acuerdo con una pauta posestructuralista o bien con una

pauta deconstruccionista, no obligan a nada, no vienen de ningún lugar, no tienen memoria, porque en realidad son meras relaciones formales sin trayectos biográficos.[607]

4.3. *Experiencia y vivencia en la ciudad actual*

Es verosímil afirmar que la actual sobreaceleración del tiempo que, a menudo agresivamente, se impone en todas las actividades humanas es un factor determinante para la pérdida de la *experiencia* por parte del hombre de nuestro tiempo. Este hecho ya fue observado y analizado por Simmel, en los años veinte y treinta del siglo XX, tal vez de manera mucho más aguda, por Kracauer y Benjamin, y en la actualidad por Françoise Choay. La pérdida de la experiencia significa la eliminación o al menos la irrelevancia creciente de la *exterioridad* como espacio *urbano* y *público* (comprendido como la síntesis de formas muy variadas de interacción social) en el que el hombre choca con la realidad, y, chocando con ella, se transforma en un ser *experimentado*, en alguien que se sitúa significativamente en *su* mundo mediante la tensión creadora y, sin duda también, ambigua entre «interioridad-exterioridad».[608] De esta manera, el hombre o la mujer *experimentados*, manteniéndose sin interrupción en un proceso rememorativo (la propia tradición), no solamente viven, sino que comparten la vida, encuentran, afirmándolo o negándolo, al otro; responden, se desentienden, ignoran, callan o niegan los interrogantes, a menudo angustiosos, que este les dirige incesantemente.

Este vaivén del ser humano entre interioridad y

exterioridad, entre él y la realidad con la que choca, constituye el campo adecuado de toda experiencia humana; además configura el espacio y el tiempo propicios para la *relacionalidad*, que es la forma de presencia —o, mejor, de representación— en el mundo de este *espíritu encarnado* que son todo hombre y toda mujer. Por eso, Ernst Bloch afirmaba que la exterioridad, el mundo, el ámbito humano (la habitación) configurado mediante espacios y tiempos con rostro humano, era el *laboratorium possibilis salutis* de mujeres y hombres.

Desde los inicios de la modernidad, de forma cada vez más insistente la *vivencia* ha ocupado el lugar de la experiencia.[609] En contraste con la experiencia, lo que la caracteriza es una notable carencia de referencias, de encuentros o de encontronazos con la realidad exterior y de frecuentes descentramientos del propio yo. La semántica de «lo emocional» ha sustituido en gran parte a la semántica de «lo económico», que se encontraba en sintonía con los objetivos de la sociedad industrial del siglo XIX y primeras décadas del XX. La vivencia es (pretende ser) en exclusiva autorreferencial.[610] En el fondo, se trata de un intento encaminado a detener y avasallar el fluir incontrolable e incontenible del tiempo buscando refugio en una intimidad ahistórica y extraética, la cual se limita a ser, casi sin excepción, una reducción de todas las dimensiones y relaciones de la existencia humana al centro intemporal e inespacial del yo.

A causa del impacto de una vida centrada enteramente

en la intimidad del propio yo, se produce, casi como una necesidad ineludible, la estetización de la vida cotidiana.[611] Se busca con ahínco la intimidad (la vivencia) no como consecuencia de un proceso previo de exteriorización previa (de actividad ética), que a su vez volverá a ser el punto de partida de nuevas exteriorizaciones (y así *ad infinitum*), sino que se anhela la supresión del inevitable *conflicto* desencadenado por la tensión nunca resuelta entre interioridad y exterioridad mediante una pretendida anulación de aquellas historias e interrogantes concretos que deberían compartirse con el otro (o con los otros) en forma de respuesta, silencio o negación. En donde hay conflictos también hay historias, que constituyen ámbitos dilatados y no determinados *a priori* de la espaciotemporalidad, en cuyo interior el ser humano puede ser responsable, *responder* al y del otro, y experimentar las relaciones que revelan de verdad quién es el hombre o la mujer en concreto, en un espacio y en un tiempo precisos.

La búsqueda actual de vivencias suele ser un indicio muy claro del talante gnóstico de la hora presente, que fácilmente se detecta tanto en medios eruditos como en ambientes populares.[612] Todas las épocas en las que ha imperado una sensibilidad con rasgos más o menos gnósticos se han caracterizado por una voluntad firme de parar, quemar o destruir el tiempo porque se estaba convencido de que el ritmo temporal era inaguantable y deshumanizador. Entonces, en algunos sectores sociales, se

impuso la opinión de que el tiempo, no como concepto abstracto, sino como «tiempo para eso o para aquello», era la causa primordial del malvivir de los individuos. Como antídoto para contrarrestar esta situación, había que quebrar la dinámica del tiempo histórico concreto, que siempre es un «tiempo de» o un «tiempo para», con el fin de instaurar el «no tiempo» y el «no espacio» del yo, cuya geografía y coreografía psicológicas exigían el absoluto centramiento de toda la existencia en un punto sin dimensiones ni relaciones espaciotemporales: en eso consiste, propiamente, la *vivencia*, la cual con frecuencia es una forma de designar la irresponsabilidad, es decir, una forma de existencia *arrelacional*, *apasional* y *acultual*.

Aunque pueda parecer paradójico, es evidente que la sobreaceleración del tiempo que se ha impuesto en la modernidad ha sido uno de los factores determinantes para la pérdida del espacio y del tiempo concretos, éticos y convivenciales. La experiencia, por lo general, irrumpe en un movimiento «de adentro hacia afuera» en medio de relaciones, a menudo cargadas de tensiones y conflictos, en múltiples e imprevisibles «historias»: las del sujeto y las del otro (o de los otros). Instituye, por lo tanto, de manera inevitable un *campo ético* de respuestas positivas o negativas, de responsabilidades y apasionamientos, de dudas y perplejidades, de amor o de odio. La vivencia, en cambio, suele manifestarse en la emigración interior en un movimiento «de afuera hacia adentro», busca con afán la anulación de la realidad espaciotemporal que es inherente a la condición humana como tal; quiere sustituirla por una

«condición angélica», sin embargo, entonces olvida la verdad de aquella profunda reflexión pascaliana: «El hombre no es ni ángel ni bestia; quien hace el ángel, hace la bestia» (Pascal).

5. CONCLUSIÓN

La espaciotemporalidad humana tal como se articula en la ciudad, en toda ciudad, constituye siempre el lugar privilegiado de la «memoria co-lectiva» —también llamada por Aleida y Jan Assmann «memoria cultural»— de quienes habitan en ella con la finalidad de administrar con buen sentido las distintas herencias que reciben.[613] Tanto el dramatismo, la angustia e incluso el horror como el recuerdo de los momentos felices, de plenitud y de paz interior se hallan ubicados en los «lugares de la memoria» de nuestras urbes, sólidamente vinculados, lo sepamos o no, a los aspectos positivos y negativos de nuestra tradición cultural. A menudo inesperadamente «resucitan» en nuestra existencia, según los casos, con alegría, nostalgia o resentimiento. La ciudad, como articulación y depósito de la memoria humana, es un organismo vivo, que vive y se nutre de la vida de sus ciudadanos, y estos a su vez se alimentan, para bien o para mal, de su existencia, de las peripecias de todo tipo que ha soportado a lo largo de su trayecto histórico y que han marcado con decisión su rostro y sus miembros.

Es urgente replantear las dimensiones humanas y humanizadoras que deberían poseer el espacio y el tiempo de la ciudad para evitar el desmoronamiento de la

convivencia urbana. La *sobreaceleración del tiempo* y la *banalización del espacio* están conduciendo a un número creciente de seres humanos a situaciones físico-mentales insostenibles: la degradación de su tiempo y de su espacio tiene, casi inevitablemente, como consecuencia la patologización de las relaciones entre individuos aislados y anónimos porque el vínculo social se ha dañado, en algunos casos, irreparablemente. Entonces, las sociedades humanas se ven afectadas por graves disfunciones de la salud colectiva que, en el momento presente, es uno de los asuntos políticos de mayor envergadura.[614] Además, en una sociedad en la que el trabajo será cada vez un bien más precario y provisional, hombres y mujeres, si no quieren verse sometidos a una pasividad deshumanizadora y destructora de su propia humanidad, deberán aprender, por un lado, a autolimitarse respecto a las necesidades que ha creado artificialmente una sociedad en la que el *consumo* se ha convertido en su señal distintiva y, por otro, deberán aprender a emplear creativamente el tiempo libre, que cada vez será más abundante. Posiblemente en los próximos años, las cuestiones relacionadas con el tiempo de ocio deberán centrar el interés de todos los que se dedican a los análisis antropológicos de la ciudad y del ciudadano.

Debería reflexionarse cuidadosamente sobre las fatales consecuencias del *urbicidio* al que asistimos, un término acuñado por Bogdan Bogdanovic, un arquitecto que fue alcalde de Belgrado, que se ha convertido, salvadas honrosas excepciones, en la ley suprema del mundo de lo urbano, brutalizado, «echado a perder», violentado. Los

desmanes perpetrados sobre el medio urbano, sobre la espaciotemporalidad de los ciudadanos, repercuten negativamente en su salud colectiva en forma de terrorismo urbano y de un alarmante crecimiento del miedo y la violencia.[615]

Al menos desde los alejados días de la Ilustración, el modelo espacio-temporal que ha prevalecido en la cultura occidental ha tenido un fuerte carácter economicista, lo cual implica una comprensión del pensamiento y del trabajo humanos de acuerdo con el esquema «oferta-demanda» en un marco cultural y social que se encuentra casi completamente determinado por la divisa «time is money».

La comprensión de la existencia humana en función de la dinámica mercantilista impuesta por los sueños diurnos del *homo oeconomicus* ha provocado la creciente patologización de las dos categorías fundamentales de la existencia humana (espacio y tiempo urbanos). De esta manera, en las primeras décadas del siglo XXI, están irrumpiendo severas disfunciones, a menudo gravísimas, en lo más profundo del corazón humano. Quizás uno de los retos más acuciantes que se planteará en la ciudad del futuro será: ¿cómo reducir el *tempo* vital de los individuos para que puedan disfrutar de la vida y no se limiten a «quemarla» en una desenfrenada carrera de obstáculos sin objeto ni sentido?

Es obvio que hoy como siempre, el ser humano posee una insuperable constitución espaciotemporal. La calidad

de su tiempo y de su espacio, que siempre viene determinada por el sentido y la calidad del haz de relaciones que establece en el marco ciudadano, ofrece el mejor punto de partida para responder no al interrogante: ¿quién o qué es el hombre o la mujer en general?, sino ¿quién o qué es *este* hombre o *esta* mujer en particular, que viven, gozan, sufren y mueren en medio de una compleja red de relaciones urbanas? Dime cómo es tu tiempo y tu espacio y te diré quién eres.

En las conversaciones con Franz Kafka, Gustav Janouch refiere que el gran escritor checo afirmó:

> La parte más grandiosa y más intangible de toda creación, el tiempo, es introducido a presión en la red de los sucios intereses comerciales. De este modo, no solo se mancilla y rebaja a la Creación, sino sobre todo a los seres humanos, que son una parte de ella. Una vida tan «taylorizada» es una maldición terrible, de la que solo puede nacer el hambre y la miseria en lugar de la riqueza y el beneficio deseados.[616]

---

332 N. Elias, *Sobre el tiempo*, México, fce, 1989, p. 111; cf. *ibíd.,* pp. 112-114.

333 Cf. F. Choay, *Pour une anthropologie de l'espace*, París, Seuil, 2006, pp. 108-121; J. Kotkin, *La ciudad. Una historia global*, Barcelona, Random House Mondadori, 2006, pp. 273-280.

334 Véase sobre esta cuestión el estudio de R. Bodei, *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias,* Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2006, *passim.*

335 N. Elias, *Sobre el tiempo*, México-Madrid-Buenos Aires, fce, 1989, p. 111; cf. *ibíd.*, pp. 112-114.

336 M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. i. La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1997, p. 409.

337 Véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 169-178.

338 Martin Heidegger en *Sein und Zeit* se sirve del término *Zeitraum* para expresar la conjunción de lo espacial y lo temporal del ser humano (cf. J. E. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 23).

339 A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. ii: La mémoire et les rythmes*, París, Albin Michel, 1965, p. 139.

340 Véase Leroi-Gourhan, *op. cit.*, pp. 140-142.

341 Cf. D. Harvey, *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI, ^{5}1989, pp. 5-6.

342 Véase Leroi-Gourhan, *op. cit.*, pp. 141-142. Más adelante nos referiremos con más detalle a la problemática en torno al calendario.

343 G. Bachelard [1958], *Poética del espacio*, México, fce, 2013 (14.ª reimpr.), p. 48.

344 Cf. J. B. Thompson, *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998, esp. pp. 52-59.

345 Cf. H. Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Fráncfort, Suhrkamp, 1993,

pp. 17-45.

346 Véase G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, 5; Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 124-12; G. Schröder, «Metamorphosen der Zeit un des Raums», en E. Alliez *et al.* (ed.), *Metamormophosen der Zeit*, Múnich, Fink, 1999, pp. 29-48. Por su parte, Castells apunta que «el espacio es tiempo cristalizado» (Castells, *op. cit.* i, p. 444).

347 Sobre la función antropológica de la tradición, cf. L. Duch, «La tradició en el moment actual», en aa. vv., *La cultura davant el nou segle*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1991, pp. 33-54; *íd.*, «Tradició i fonamentalisme», en *íd.*, *Les dimensions religioses de la comunitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, pp. 130-153; *íd.*, «Tradición», en J. M. Mardones (ed.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 81-103; *íd.*, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 142-149.

348 Aquí tenemos en cuenta el método antropológico que, desde hace más de treinta años, venimos utilizando en nuestros estudios. Nos referimos a la tensión, siempre *in fieri*, entre *estructura* e *historia* (cf. L. Duch, *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Barcelona-Madrid, Don Bosco-Edebé, 1978; *íd.*, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, ppc, 1995; *íd.*, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmente, 2012). Desde una perspectiva ideológica y metodológica bastante

diferente, M. Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, también establece como eje del discurso antropológico la tensión entre estructura e historia.

349 Sobre la escenificación humana como plasmación de la espaciotemporalidad del ser humano, véase G. Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994, que abre interesantes perspectivas sobre el espacio y el tiempo *posmodernos*.

350 J. Simon, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998, p. 103.

351 A. Giddens, cit. en K. Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Madrid, Siruela, 2007, p. 51 y *passim*.

352 Una de las aproximaciones más detallada e históricamente bien fundamentada sobre la problemática en torno al espacio es la de Gosztonyi, *Der Raum*, *op. cit.* (2 vol.), publicada en la prestigiosa colección «Orbis Academicus», con más de 1 300 páginas de texto. En esta obra puede encontrarse todo lo que en la larga historia de la cultura occidental se ha pensado y escrito sobre el espacio como categoría física, fisiológica, filosófica, espiritual y religiosa. Desde una perspectiva antropológica, uno de los análisis más finos sobre el espacio es el de M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, ii, 2 (pp. 258-312). Otras obras de interés: C. H. de Goeje, *Space, Time and Life*, Leiden, E. J. Brill,

1951; E. T. Hall, *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1973; G. Bachelard, *La poética del espacio*, *op. cit.*; J. L. García, *Antropología del territorio*, Madrid, Ediciones JB, 1976; K. Gloy, *Zeit. Eine Morphologie*, Friburgo-Múnich, K. Alber, 2006.

353 Castells, *op. cit.* i, pp. 409-410.

354 Véase Malpas, *Place and Experience*, *op. cit.*, pp. 19-43.

355 Sobre lo que sigue, cf. E. Angehrn, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, pp. 284-292.

356 Cf. H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000, que ofrece un amplio espectro de la metafórica de la experiencia del mundo en distintas épocas de la cultura occidental. Véase además Schlögel, *En el espacio*, *op. cit.*, pp. 28-30.

357 Cf. Angehrn, *op. cit.,* pp. 305-320.

358 Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

359 E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, fce, ^{3}1965.

360 Cf. J. C. Gómez Rojas, «El espacio vivido, una geografía para la vida», en A. B. Narváez Tijerina (ed.), *La experiencia de la ciudad y el trabajo como espacio de vida*, México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 20-21.

361 Castells, *op. cit.* i, p. 445.

362 Sobre la comprensión del espacio de Husserl, cf. Gosztonyi, *Der Raum*, *op. cit.*, pp. 844-856.

363 H. Lefebvre, *Espacio y política. El derecho a la ciudad, ii,* Barcelona, Península, 1976, p. 30.

364 M. Augé, *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 97-98.

365 O. Fr. Bollnow, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969, p. 29. En el pensamiento de Bollnow puede detectarse la enorme influencia de la analítica heideggeriana.

366 Véase R. Ledrut, «L'homme et l'espace», en J. Poirier (ed.), *Histoire des moeurs. i: Les coordonées de l'homme et la culture matérielle*, París, Gallimard, 1990, pp. 67-73.

367 Cf. Ledrut, *op. cit.*, pp. 59-60.

368 Cf. P. Antoine y A. Jeannière, *Espace mobile et temps incertaines. Nouveau cadre de vie, nouveau milieu humain*, París, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 57-58.

369 E. Minkowski, cit. en Bollnow, *op. cit.*, p. 29.

370 Cf. Antoine y Jeannière, *op. cit.*, p. 71.

371 Abel y Jeannière, *op. cit.*, pp. 71-72. «Mañana ya es hoy: es este espacio-tiempo convertido en sistema de comunicación y foco múltiple de fuerzas operativas; es este sistema móvil en el que todos los elementos se definen por su posición y ellos mismos se encuentran animados por una velocidad acelerada» (*ibíd.*, p. 72).

372 Véase lo que apuntamos en el capítulo anterior sobre ecología y retorno a la naturaleza.

373 Gómez Rojas, *op. cit.*, p. 19.

374 Ledrut, *op. cit.*, p. 59.

375 Cf. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 195-197.

376 Véase Bollnow, *op. cit.*, pp. 21-22. Desde una perspectiva marxista, véase Lefebvre, *Espacio y política. El derecho a la ciudad, ii*, *op. cit.*, pp. 23-42.

377 En su hermoso estudio sobre Walter Benjamin, Susan Buck-Morss escribe que, «en sus orígenes, la teoría de Darwin contenía un impulso crítico en su comprensión de la historia en términos empíricos y científicos que desafiaba el mito teológico y el dogma bíblico. La idea de "evolución" social en realidad glorificaba el ciego curso empírico de la historia humana. Proporcionaba apoyo ideológico al *status quo*, afirmando que el capitalismo competitivo expresaba la verdadera "naturaleza humana", que las rivalidades imperialistas eran el saludable resultado de la inevitable lucha por la sobrevivencia, y que las "razas" dominantes se justificaban sobre la base de su superioridad "natural". Dentro de este discurso pseudocientífico, la denuncia de la injusticia social se transformaba en una imposibilidad lógica» (S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995, p. 75).

378 Sobre el «espacio vivido», cf. Gosztonyi, *Der Raum*, ii, *op. cit.*, pp. 943-971; Gómez Rojas, *op. cit.*, pp. 15-43. En este contexto, debe tenerse en cuenta el impacto de las matemáticas no euclidianas, que introdujeron una nueva

concepción del espacio y el tiempo (cf. Gosztonyi, *op. cit.*, pp. 712-716).

379 Debe reseñarse que, en los primeros años de la segunda mitad del siglo XX, Buytendijk y sus colaboradores, desde una perspectiva psicológica y fenomenológica, llevaron a cabo numerosos estudios sobre la estructura del espacio concreto y vivido de los individuos (cf. Bollnow, *op. cit.*, p. 23). También, en 1958, Gaston Bachelard publicó la *Poética del espacio*, *op. cit.*, que abría nuevas posibilidades a los análisis del espacio. Lefebvre, *Espacio y política*, *op. cit.*, p. 24, subraya que es posible elaborar una *semántica* de los diferentes discursos que se han hecho sobre el espacio y una *semiología* del espacio, que sería un fragmento de una *semiótica* general.

380 Véase lo que decimos en el capítulo anterior sobre «la nueva ideología ecológica».

381 Cf. L. Duch, *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, pp. 70-72.

382 Ha de tenerse en cuenta que, muy a menudo, esta supuesta recuperación de la «naturalidad» del espacio iba acompañada —y así continúa en la actualidad— por la devastadora acción especulativa provocada por el *boom* del turismo y de la construcción.

383 Sobre el *spatial turn*, cf. Malpas, *Place and Experience*, *op. cit.*, *passim*; K. Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo, op. cit.,* pp. 64-74.

384 Véase Ledrut, *op. cit.*, pp. 60-61. Véase lo que

apuntamos más adelante sobre el «habitar», especialmente la casa.

385 Véase Bollnow, *op. cit.*, pp. 23-25.

386 Cf. Gosztonyi, *op. cit.*, p. 35. Este autor distingue 29 acepciones del término «espacio». Cada una de ellas posee valencias físicas, matemáticas, psicológicas, espirituales, representativas y experienciales muy diferentes (cf. *ibíd.*, pp. 36-51).

387 Hall, *La dimensión oculta*, *op. cit.*, p. 279.

388 García, *Antropología del territorio*, *op. cit.*, *passim*, adopta el término «territorio» para evitar los equívocos a que, según su opinión, da lugar el término «espacio» (cf. *ibíd.*, pp. 25-30).

389 Simon, *op. cit.*, p. 103.

390 Véase lo que expusimos en el capítulo anterior sobre el paisaje. Una obra clásica es la de M. Halbwachs [1941], *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, París, puf, 1971, que aborda el estudio de la toponimia de Palestina para investigar las relaciones entre memoria y espacio humano.

391 Cf. Ledrut, *op. cit.*, p. 61. Este autor señala que «el nivel de localización *(repérage)* estándar propio de la cultura occidental es el de la visión estética intelectualizada: podría decirse que el mundo es el conjunto de las cosas tal como las tendría que ver un ojo inteligente» (*ibíd.*).

392 Hall, *La dimensión oculta*, *op. cit.*, p. 15. Hall reconoce que Franz Boas, sesenta años antes, ya estableció

las bases de la proxemística. En este contexto, es pertinente referirse también a las reflexiones de Michel de Certeau sobre el «espacio practicado» (cf. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 127-129). Sobre la obra y el pensamiento de Hall, cf. L. Lawrence y S. Low, «The Built Environment and Spatial Form», en *Annual Review of Anthropology* 19(1990), pp. 453-505.

393 «Las personas, en general, no pueden actuar o entrar en una interacción mutua de una manera significativa y sensata al margen de la cultura» (Hall, *op. cit.*, p. 288).

394 Hall, *op. cit.*, p. 279.

395 Lefebvre, *Espacio y política*, *op. cit.*, p. 30.

396 M. Augé, «Llocs i no-llocs a la ciutat», en *Revista Catalana d'Etnologia* 12(1996), p. 15. Este artículo resume y profundiza algunos aspectos de la obra de M. Augé, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996, *passim*.

397 Cf. Hall, *op. cit.*, pp. 286-287.

398 Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, ii, *op. cit.*, p. 150.

399 Bollnow, *Hombre y espacio*, *op. cit.*, pp. 29-30.

400 Tenemos en cuenta aquí la reflexión de Helmuth Plessner sobre el hombre como «ser excéntrico» (cf. Duch, *Simbolismo y salud*, *op. cit.*, pp. 67-73).

401 Véase lo que exponemos en este capítulo (3.3.5.2) sobre el habitar humano.

402 La problemática en torno al *theatrum mundi*, ya muy presente en la antigüedad, se sitúa en estas coordenadas antropológicas (cf. J. M. González García y R. Konersmann, «Theatrum mundi», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, X, Basilea, Schwabe, 1998, col. 1051-1054). Véase también G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI, [26]2007; *íd.*, *El aire y los sueños*, México, fce, 2012 (10.ª reimpr.).

403 Véase M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975. Sobre la concepción del espacio de Merleau-Ponty, véase Gosztonyi, *op. cit.,* pp. 919-927.

404 Sobre esta cuestión, véase el estudio de H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 28-32, 393-398, *passim.*

405 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 258. Véase además, Bollnow, *op. cit.*, pp. 246-249.

406 Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 265-266. Véase además, Bollnow, *op. cit.*, pp. 254-255. Sobre la antropología de los sentidos corporales, cf. L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2, 1*, Madrid, Trotta, 2005, caps. v-vi (pp. 153-365).

407 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 266.

408 Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 266-267.

409 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 269.

410 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 266.

411 Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 266-267.

412 Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*, 265.

413 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 267.

414 Malpas, *Place and Experience*, *op. cit.*, pp. 138-156, también se refiere ampliamente a la preconstitución del espacio del ser humano.

415 Estas citas se encuentran en Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 267.

416 Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 268. Véase también, Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

417 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 268.

418 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 269.

419 Véase Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 295-312.

420 Véase Gosztonyi, *op. cit.,* pp. 967-969. Véase además en un sentido bastante parecido las interesantes reflexiones de Bachelard, *La formación del espíritu científico*, *op. cit.*, pp. 55-65, que complementan las de Merleau-Ponty.

421 Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les functions mentales dans les sociétés inférieures*, París, Félix Alcan, ^{5}1922; *íd.* [1931], *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, puf, ^{2}1963. Sobre el pensamiento de Lévy-Bruhl, cf. J. Cazeneuve, *La mentalité archaïque*, París, Armand Colin, 1961, 1.ª parte (pp. 7-45).

422 K. von Dürckheim, *Experimentar la trascendencia*, Barcelona, Luciérnaga, 1993.

423 E. Minkowski, *El tiempo vivido. Estudios*

fenomenológicos y psicológicos, México, fce, 1973. Véase además, Gómez Rojas, *op. cit.*, pp. 15-43.

424 Cit. en Gosztonyi, *op. cit.,* pp. 943-944.

425 Sobre la corporeidad humana y sus relaciones con la espacialidad, cf. L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2, 1*, Madrid, Trotta, 2005.

426 Malpas, *Place and Experience*, *op. cit.*, pp. 54-55, observa que John Campbell distingue entre «espacio absoluto» y «espacio egocéntrico» de un modo que coincide bastante con nuestra propuesta.

427 Minkowski, *op. cit.,* pp. 260-266. Véase también Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, pp. 159-201.

428 Minkowski, *op. cit.*, p. 261.

429 Minkowski, *op. cit.,* p. 262.

430 Cf. Minkowski, *op. cit.,* p. 266.

431 V. J. von Gebsattel, cit. en Gosztonyi, *op. cit.*, pp. 958-959.

432 Bollnow, *Hombre y espacio*, *op. cit.*, p. 119. Véase también, J. Balhoud, *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, París, Métailié, 1992; C. Bromberger, «Habitación», en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario de etnología y antropología*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1996, pp. 331-334; A. Tarpino, *Geografie della memoria. Case, rovine, oggeti quotidiani*, Turín, Einaudi, 2008, pp. 47-77.

433 A. de Saint-Exupéry, *Ciudadela*, en *íd.*, *Obras*

completas, Barcelona, Plaza & Janés, 1967, p. 597. Véase también, Bollnow, *op. cit.*, pp. 119-121.

434 Cf. Bachelard, *Poética del espacio*, *op. cit.*, pp. 33-34. Este autor afirma que «antes de ser "lanzado al mundo" como dicen los metafísicos rápidos [Bachelard se refiere a la *Geworfenheit* heideggeriana], el hombre es depositado en la cuna de la casa. Y siempre, en nuestros sueños, la casa es una gran cuna» (*ibíd.*, p. 37).

435 Saint-Exupéry, *op. cit.*, p. 597.

436 Bachelard, *op. cit.,* p. 36.

437 M. Heidegger, cit. en Gosztonyi, *op. cit.*, p. 965.

438 Sobre la importancia existencial para el ser humano de costumbres y hábitos, cf. O. Marquard, «Sobre la inevitabilidad de los hábitos», en *íd.*, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 69-84.

439 Véase Bollnow, *op. cit.*, pp. 64-66.

440 Véase Tarpino, *Geografia della memoria*, *op. cit.*, pp. 27-28. Tarpino ofrece un amplio relato de las interpretaciones que de la casa se han hecho a lo largo de la historia.

441 É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. i: Economía parentesco, sociedad; ii: Poder, derecho, religión*, Madrid, Taurus, 1983, p. 195.

442 Cf. Bachelard, *op. cit.*, p. 79.

443 Bachelard, *op. cit.*, p. 37. Sobre la casa como espacio eminentemente femenino, cf. Bahloul, *La maison de*

mémoire, *op. cit.*, pp. 47-51, 63-67.

444 Bachelard, *op. cit.*, p. 37.

445 Véase L. Duch, *Simbolismo y salud*, *op. cit.*, pp. 313-320, 377-380.

446 Véase la exposición ya clásica sobre el «espacio sagrado» de M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, [3]1979, pp. 25-61. Véase también nuestra aproximación en L. Duch, «Mite i espai mític», en *íd.*, *Transparencia del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, pp. 97-118.

447 Véase Castells, *La era de la información*, i, *op. cit.*, esp. pp. 457-462.

448 Cf. Augé, *Los «no lugares»*, *op. cit.*, pp. 81-118.

449 Castells, *op. cit.*, i, p. 446.

450 Castells, *op. cit.*, i, p. 457.

451 Cf. Castells, *op. cit.*, i, pp. 460-461.

452 Castells, *op. cit.*, i, pp. 461-462.

453 Véase la exposición de Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza*, *op. cit.*, pp. 21-45, sobre la desacralización del mundo que ha experimentado la cultura occidental a partir sobre todo del siglo XVIII. Sobre la perentoria necesidad de retornar a la naturaleza que experimenta el hombre actual, cf. *ibíd.*, pp. 73-87.

454 Balandier, *El poder en escenas*, *op. cit.*, *passim*, se refiere a la «teatrocracia» como la forma específica de organización de la espaciotemporalidad de las sociedades

actuales, con las consiguientes ilusiones que suscita la tramoya teatral en plena posmodernidad. La teatrocracia es, en espacios y tiempos concretos, «la relación íntima que existe entre el arte del gobierno y el arte de la escena» (*íd.*, p. 16).

455 Cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 120-178, 222-244. Son innumerables los estudios publicados sobre esta temática. Véanse, por ejemplo, Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, ii, *op. cit.*, pp. 142-147; aa. vv., *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1979; Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, pp. 63-92; C. Prandi, «Il circolo e la retta: le alternative del tempo quotidiano», en *íd.*, *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, Brescia, Morcelliana, 1988, pp. 107-153; Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, *op. cit.*; Elias, *Sobre el tiempo*, *op. cit.*, *passim*; S. Toulmin y J. Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1990; M. Theunissen, «Zeit des Lebens», en *íd.*, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 299-317; aa. vv., *Die Zeit. Dauer und Augenblick*, Múnich, R. Piper, ^{3}1992; A. Dou (ed.), *Tiempo. Tiempo, relatividad y saberes*, Madrid, upco, 1995; K. Weis (ed.), *Was ist Zeit? I: Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion*, Múnich, dtv, ^{2}1996; K. Weis (ed.), *Was ist Zeit? ii: Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, Múnich, Akademischer Verlag, 1996; Castells, *La era de la información*, i, *op. cit.*, pp. 463-503; D. Clemens y T. Schabert (eds.), *Anfänge*, Múnich, Wilhelm

Fink, 1998; J.-C. Mèlich, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 109-126; R. Koselleck, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós. 2001; Gloy, *Zeit*, *op. cit.*, *passim.*

456 R. M. Rilke, *Sonetos a Orfeo*, ii, xXVII, trad. de José M. Valverde, en *Obras de Rainer M. Rilke*, Barcelona, Plaza & Janés, 1971, p. 887.

457 Castells, *op. cit.* i, p. 463.

458 Véase el notable estudio de Toulmin y Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, *op. cit.*, pp. 17-22.

459 A. de Hipona, *Confesiones*, trad. de Ángel C. Vega, Madrid, bac, 1956, XI, XIV, p. 815. Véase J. Kreuzer, «Augustins Theorie der Zeit», en E. Alliez *et al.* (ed.), *Metamorphosen der Zeit*, *op. cit.*, pp. 243-259. Toda la obra de Jorge Luis Borges, al igual que la de San Agustín, muestra un especial interés por el misterio del tiempo. Cf., por ejemplo, J. L. Borges, *Borges oral*, Barcelona, Bruguera, ^{2}1980, pp. 89-107, y, tal vez de manera aún más explícita, en *íd.*, *Prosa completa*, i, Barcelona, Bruguera, ^{2}1980, pp. 311-333. «No sé si al cabo de veinte o treinta siglos de meditación hemos avanzado mucho en el problema del tiempo. Yo diría que siempre sentimos esa antigua perplejidad, esa que sintió mortalmente Heráclito en aquel tiempo al que vuelvo siempre: nadie baja dos veces al mismo río» (Borges, *Borges oral*, *op. cit.*, p. 93).

460 «Conocer quiere decir: proponer una interpretación, decir *qué* es algo. "Conocer" es pues transformación. Al

explicar el objeto lo ponemos en conexión con otros, deshacemos su puro referirse a sí mismo y lo hacemos abrirse a un nexo más com-prensivo» (Simon, *Filosofía del signo*, *op. cit.*, p. 153).

461 Simon, *op. cit.*, p. 94.

462 Dux, *op. cit.*, p. 36; cf. *ibíd.*, pp. 37-38. «El tiempo es inseparable de la dinámica del universo, de su procesualidad, de la misma manera que la procesualidad no puede separarse del tiempo y se halla subordinada a él» (*ibíd.*, p. 38).

463 P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1986, pp. 44-46. Debe tenerse en cuenta que «la libertad es la *conciencia* del tiempo, el pensarse *como* libre. La *conciencia* del tiempo es el despegarse de él» (Simon, *Filosofía del signo*, *op. cit.*, p. 101).

464 Dux, *op. cit.*, pp. 19-22, pone de manifiesto que cada sociedad y cada cultura construyen y poseen un tiempo propio, con valores que también son peculiares. Cada sociedad desarrolla mecanismos pedagógicos para transmitir a las jóvenes generaciones «la formación del proceso histórico del tiempo que tiene vigencia allí con la finalidad de que pueda ser adecuadamente interiorizado» (*ibíd.*, pp. 34-35).

465 Leroi-Gourhan, *op. cit.*, pp. 146, 147 (énfasis nuestro).

466 Creemos que, en este contexto, es interesante referirse a las reflexiones de George Steiner sobre la

significación antropológica de los *futuros* verbales. Los futuros no solo ponen de manifiesto las posibilidades expresivas de una lengua determinada, sino, muy especialmente, las del mismo ser humano como alguien que *tiene futuro* más allá de la presencia del mal y la muerte en el presente actual de la vida cotidiana. Los futuros gramaticales constituyen el fundamento más firme y riguroso de nuestras cotidianas teodiceas gramaticales (cf. G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona, Destino, 1991, esp. pp. 169-181).

467 De Goeje, *Space, Time, and Life*, *op. cit.*, pp. 9-10. «No lo olvidamos todo, evidentemente. Pero tampoco lo recordamos todo. Recordar u olvidar es hacer una labor de jardinero, seleccionar, podar. Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer» (M. Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 23). «Los recuerdos son moldeados por el olvido como el mar moldea los contornos de la orilla» (*ibíd.*, p. 27). Sobre la relación memoria-olvido es imprescindible el libro de H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.

468 Simon, *Filosofía del signo*, *op. cit.*, p. 102. Con razón, Castells, *op. cit.* i, p. 463, afirma que «el tiempo es una de las categorías más polémicas tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales».

469 En la cultura occidental, San Agustín fue uno de los primeros que puso de relieve la importancia capital de la

memoria para la determinación de lo que era el tiempo (cf. E. Pöppel, «Erlebte Zeit und die Zeit überhaupt: Ein Versuch der Integration», en aa. vv., *Die Zeit*, *op. cit.*, p. 374). Este autor escribe que «la memoria, que es necesaria para las decisiones libres, suele constituirse en un mundo que se encuentra entre la completa determinación y la completa indeterminación» (*ibíd.*, p. 375).

470 Véase T. de Aquino, *Summa Theologica*, i, q. 10, a. 4, ad. 3. Véase además, Simon, *op. cit.*, pp. 152-153. En este contexto, no es necesario aludir a la diferencia que establece Claude Lévi-Strauss entre sociedades *frías,* estudiadas por los etnólogos, y sociedades *calientes*, estudiadas por los sociólogos. Las primeras viven en un tiempo *solo* aparentemente estático, mientras que las segundas se hallan determinadas por la historia y el progreso (Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, ^{7}1990, pp. 32-33).

471 Simon, *Filosofía del signo*, *op. cit.*, p. 152. «Se es individuo porque no se es "lo mismo", porque no se permanece como algo general, ni se entiende siempre lo mismo de inmediato, ni se dispone de una base permanente desde la que poder entender lo distinto. No solo incrementamos nuestro saber cuantitativamente, sino que de un tiempo a otro sabemos de un modo completamente distinto, nos volvemos un yo que piensa de otra manera. Y somos "nosotros" los que queremos "nuestra" no-identidad, porque empieza a disgustarnos nuestro yo tal como

veníamos pensándolo hasta ahora» (*ibíd.*, p. 152).

472 H. Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004, p. 160. Siempre, todo tiempo es presente: «Futuro y pasado son momentos estructurales del presente» (*ibíd.*, p. 161).

473 Simon, *op. cit.*, pp. 101, 102.

474 Cf. Rombach, *op. cit.*, pp. 159-164.

475 Cf. Rombach, *op. cit.*, pp. 273-276.

476 Cf. Rombach, *op. cit.*, pp. 271-272.

477 Rombach, *op. cit.*, p. 164, afirma que «el tiempo solo es posible en su condición de *mi* tiempo. El presente es la perspectiva temporal. Tiene la misma función que la perspectiva situacional mediante la cual el mundo se me transmite: *presente vivo*».

478 Véase K. Jurczyk, «Zeit els Machtfaktor. Stabilität und Erosion der unterschiedlichen Zeitmuster von Frauen und Männern im Alltag», en Weis (ed.), *Was ist die Zeit?*, *op. cit.*, pp. 117-150, con importante bibliografía (pp. 147-150). Gruzinsku, *La pensée métisse*, *op. cit.*, p. 50, afirma que «las sociedades de la América [prehispana] habían desarrollado unos modos de aprehensión del tiempo (o, más exactamente, de lo que nosotros llamamos tiempo) tan sofisticados como el nuestro, es decir, tan complejos y tan eficaces como el modo que actualmente aún nos sirve para escribir la historia».

479 Véase Koselleck, *Los estratos del tiempo*, *op. cit.*, pp. 39-40.

480 Véase Prandi, *op. cit.*, pp. 108-110.

481 F. Riaza, «Cambio en la conciencia del tiempo: aceleración, historia y vivencia», en Dou (ed.), *Tiempo*, *op. cit.*, p. 30, ha señalado que «fue el idealismo alemán y las hipótesis transformistas del siglo XIX los que colocaron las reflexiones sobre el tiempo en el primer plano de la reflexión sobre el hombre. Después, se trasladó la reflexión a los análisis de la conciencia (Nietzsche, Bergson y Freud)».

482 Véase Prandi, *op. cit.*, pp. 133-134.

483 Sobre lo que sigue, cf. Castells, *op. cit.* i, pp. 464-467.

484 Ha de observarse que con esta medida no solo se intentaba aumentar la capacidad productiva, sino que también se perseguía la ruptura del ritmo semanal de la observancia religiosa.

485 Parece que fue Benjamin Franklin el que inventó esta expresión en los *Advices to a Young Tradition* (1748).

486 R. Ramos Torre, «El desvanecimiento de Cronos: aspectos de la temporalidad en las sociedades actuales», en M. J. González Ordovás (ed.), *El malestar urbano en la gran ciudad*, Madrid, Talasa, 1998, p. 37. «Entiendo por "cronificación" de la realidad la sumisión de todos los aspectos de la realidad a la disciplina de un tiempo estandarizado, universal y multifuncional que secuencia, ordena y fija las fechas y duraciones innegociables de las intervenciones sociales más diferentes» (*ibíd.*, p. 36; cf. *ibíd.*, p. 37).

487 Ramos Torre, *op. cit.*, p. 36. «Fue un juego a dos, entre el Estado y el capital, que operaba sobre la

secularización del legado del cristianismo, el que resolvió los problemas de sentido mediante la futurización de la realidad. Si, por un lado, se aseguró que el futuro estaba abierto y que no estábamos abocados a permanecer en un mundo idéntico al actual, por el otro, se aseguró un mapa prometedor para medirse con él: lo que era necesario se encontraba garantizado, y sobre eso podía seguir esperándose un mundo de Opulencia» (*ibíd.*, p. 39).

488 Cit. en Mèlich, *Totalitarismo y fecundidad*, *op. cit.*, p. 31, n. 28. Véase también, Pöppel, «Erlebte Zeit», *op. cit.*, pp. 369-370.

489 Elias, *Sobre el tiempo*, *op. cit.*, p. 26; cf. *ibíd.*, pp. 110, 117. El tiempo del calendario es un buen ejemplo de síntesis simbólica (cf. *ibíd.*, pp. 26-28); síntesis simbólica que, a pesar de las tendencias caotizantes presentes y activas en todas las culturas humanas, permite la orientación y la autorregulación de los seres humanos (cf. *ibíd.*, pp. 30-33). Elias se hace eco del pensamiento de Kant, que concebía el tiempo y el espacio como síntesis *a priori.*

490 Cf. Gloy, *Zeit*, *op. cit.*, pp. 114-118.

491 Véase el importante estudio de P. Ricoeur, «Introducción», en aa. vv., *Las culturas y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 11-35.

492 Sobre la comprensión del tiempo de los hebreos, cf. Dux, *op. cit.,* pp. 148-153.

493 E. Sapir, cit. en B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad. Selección de escritos*, Barcelona, Barral, 1971, p. 151. El libro de referencia de E. Sapir es *El lenguaje.*

Introducción al estudio del habla, México-Buenos Aires, fce, ^{3}1966.

494 Cf. Whorf, *op. cit.*, pp. 155-183 («La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje»).

495 Cf. Whorf, *op. cit.*, pp. 159-160, 181-183.

496 Véase sobre esta problemática el estudio de J. Needham, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 222-298. Véase también, Dux, *op. cit.,* pp. 153-163.

497 Needham, *op. cit.*, pp. 296-297. Con buen criterio, Needham señala que no hay ni en la cultura china ni en la occidental una sola concepción del tiempo, sino que en ambas, más o menos armoniosamente, coexisten diferentes formas de experimentarlo y vivirlo (cf. *ibíd.*, pp. 234-239).

498 Véase aa. vv., *Las culturas y el tiempo*, *op. cit.*, *passim.*

499 Sobre los elementos más importantes que intervienen en la constitución del tiempo categorial y social (psicológico y sociológico), véase Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 66-79.

500 Dux, *op. cit.*, p. 79. Toulmin y Goodfield, *op. cit.*, p. 30, ponen de manifiesto que, «en las culturas primitivas, los hombres encuentran natural creer que el orden cósmico y el orden social habían sido establecidos en el principio mediante una serie de acciones divinas».

501 A. Y. Gurevitch, «El tiempo como problema de historia cultural», en aa. vv., *Las culturas y el tiempo*, *op.*

cit., p. 261. Véase además, Dux, *op. cit.*, pp. 49-50.

502 «Tanto si concebimos la ciudad como un escenario, o como un cronotipo o como un contexto, lo que es cierto es que la conciencia social del paso del tiempo es bastante diferente en la ciudad posindustrial y en el medio rural o en las ciudades preindustriales» (Riaza, *op. cit.*, p. 19).

503 Riaza, *op. cit.*, p. 20; cf. *ibíd.*, pp. 27-28. Este autor señala, creemos que con razón, que toda concepción del tiempo, antigua o actual, posee algunos rasgos de carácter mítico (cf. *ibíd.*, pp. 20-21).

504 Cf. H. Béjar, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1990; *íd.*, *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid, Alianza, 1993.

505 Berger y Luckmann, *op. cit.*, pp. 44-45.

506 Véase, por ejemplo, L. Molet, «Histoire du comput et de quelques calendriers», en Poirier (ed.), *Histoire des moeurs*, i, *op. cit.*, pp. 181-268 (con abundante bibliografía, pp. 264-268); G. Piccaluga, «Calender. An Overview», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, iii, Nueva York-Londres, Macmillan, 1987, pp. 7-11. Sobre la difícil cuestión de la periodización del tiempo, cf. R. Koselleck, «Das achtzehnte Jahrhundert als der Beginn der Neuzeit», en R. Herzog y R. Koselleck (ed.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, Múnich, Wilhelm Fink, 1987, pp. 269-282.

507 Molet, *op. cit.*, p. 182. Véase una confirmación ejemplar de la afirmación de Molet en el interesante

estudio de D. Carrasco, «Ciudades y símbolos. Las antiguas religiones centroamericanas», en M. Eliade (ed.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 19-69.

508 Cf. las reflexiones de Angehrn, *Die Überwindung des Chaos*, *op. cit.*, pp. 100-124, sobre las implicaciones del pensamiento mítico con las ideologías cosmogónicas más primitivas de la humanidad.

509 Cf. Molet, *op. cit.*, p. 203.

510 Véase Molet, *op. cit.*, pp. 203-205. Cf. los ejemplos de calendarios antiguos que ofrece este autor: Mesopotamia (cf. *ibíd.*, pp. 207-210), Egipto (cf. *ibíd.*, pp. 210-213), calendarios amerindios protohistóricos (cf. *ibíd.*, pp. 213-222), India (cf. *ibíd.*, pp. 222-226), China (cf. *ibíd.*, pp. 226-232), otros territorios (cf. *ibíd.*, pp. 232-238), que ofrece muestras de lo sumamente importante que es para el ser humano la administración del tiempo y del espacio.

511 W. M. Johnston, *Post-modernisme et bimillénaire. Le culte des anniversaires dans la culture contemporaine*, París, puf, 1992, pp. 35-44, 52-60, 149-172.

512 Cf. E. R. Wolf, *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1999, pp. 162-163, 170, 176.

513 Wolf, *op. cit.*, p. 154. Ramos Torre, «El desvanecimiento de Cronos», *op. cit.*, p. 37, señala los efectos negativos de la «cronificación» de toda la vida socio-cultural, sobre todo en relación con la regulación del

trabajo.

514 Véase Nowotny, *op. cit.*, p. 84.

515 Cf. A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, París, Albin Michel, 1948. Véase además, J. Duvignaud, *Fêtes et civilisations*, París, Weber, 1973; J.-J. Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, París, J.-P. Delarge, 1977; J. Dumazedier, «Loisir: Valeurs résiduelles ou existentielles?», en Poirier (ed.), *Histoire des Moeurs*, ii, *op. cit.*, pp. 1187-1307.

516 Duvignaud, *op. cit.*, p. 27.

517 Cf. Dumazedier, *op. cit.*, pp. 1265-1266.

518 El uso del sustantivo «vacaciones» en el sentido de libre disposición del tiempo aparece aproximadamente hacia 1870; el verbo «hacer vacaciones», en 1870 (cf. M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, fce, 1997 (1.ª reimpr.), p. 201).

519 Walzer, *op. cit.*, cap. vii (pp. 195-207), lleva a cabo interesantes análisis del ocio. Walzer señala la diferente lógica interna del tiempo libre de los *días festivos* y el de las *vacaciones* como formas temporales, respectivamente, sacralizadas y comunitarias en el primer caso y secularizadas e individualistas en el segundo.

520 Walter Benjamin observa que «la Gran Revolución (1792) introdujo un nuevo calendario» para poner de manifiesto la instauración de un espacio y un tiempo nuevos, tal vez aludiendo al «nuevo cielo y la tierra nueva» de la tradición bíblica (cf. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 267). No es necesario recordar que en 1936 los militares sublevados

españoles empezaron a hablar de «i, ii, iii año triunfal».

521 Véase J.-C. Mèlich, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010, *passim*.

522 Véase Mèlich, *Totalitarismo y fecundidad*, *op. cit.*, p. 115. «La ética es la desposesión por parte del yo de su soberanía, de su orgullo de yo» (*ibíd.*).

523 E. Levinas, cit. en Mèlich, *op. cit.*, p. 110. Hemos analizado la compleja problemática en torno a la gnosis en L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, cap. iv (pp. 273-357).

524 Cf. Mèlich, *op. cit.*, p. 112.

525 Mèlich, *op. cit.*, p. 112.

526 Véase el importante estudio de M. Löwy, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Central. Une étude d'affinité élective*, París, puf, 1988, *passim*, que constituye un alegato a favor de un pensamiento (con acentos teístas o ateístas), que opone la temporalidad mesiánica y litúrgica del judaísmo a la evolución lineal hegeliana y basada en la ideología del progreso, que es propia del pensamiento occidental moderno.

527 Cf. Levinas, cit. en Ouaknin, *op. cit.,* pp. 231-232.

528 F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 33 (énfasis nuestro).

529 Véase M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París, Quai Voltaire, ^{3}1992, pp. 232-237.

530 Cf. Ouaknin, *op. cit.*, p. 233.

531 C. Castoriadis, cit. en Ouaknin, *op. cit.*, p. 233.

532 Ouaknin, *op. cit.*, p. 233.

533 E. Levinas, *Totalité et infini*, cit. en Ouaknin, *op. cit.*, p. 234. El término hebreo *tamid* (siempre) expresa, de acuerdo con la exégesis de Levinas, «la permanencia en la ruptura» (Ouaknin, *op. cit.*, p. 250, n. 56).

534 Véase Ouaknin, *op. cit.*, pp. 234-235.

535 Ouaknin, *op. cit.*, p. 235.

536 Sobre la distinción entre «trayecto hermenéutico» y «final de trayecto canónico», cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 29-34.

537 Levinas, *Totalité et infini*, cit. en Ouaknin, *op. cit.*, p. 257.

538 Cf. Ouaknin, *op. cit.*, pp. 222-228.

539 Ouaknin, *op. cit.*, p. 226.

540 J. Patocka, cit. en M.-A. Ouaknin, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, París, Payot, 1998, p. 176.

541 Véase Ouaknin, *Lire aux éclats*, *op. cit.*, p. 235.

542 J. Patocka, cit. en Ouaknin, *Méditations*, *op. cit.*, p. 176.

543 Koselleck, «Das achzehnte Jahrhundert», *op. cit.*, pp. 278-279.

544 Véase W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstversändlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Múnich-Viena, Hanser, 1976, pp. 16-20, 203-204.

545 Véase Lepenies, *op. cit.*, pp. 27-28.

546 Véase Lepenies, *op. cit.*, pp. 205-206.

547 Véase Lepenies, *op. cit.*, pp. 21-28.

548 Lepenies, *op. cit.*, p. 22.

549 Cf. Koselleck, *op. cit.*, p. 280.

550 Ramos Torre, *op. cit.*, pp. 35-36.

551 La despersonalización siempre va acompañada por una forma u otra de automatización. Esa evidencia fue captada de manera genial por Walter Benjamin, quien, mediante la alegoría del autómata, expresó «el carácter mecánico, uniforme, vacío y repetitivo de la vida de los individuos en la sociedad industrial» (Löwy, *Rédemption et Utopie*, *op. cit.*, p. 146; cf. *ibíd.*, p. 145).

552 Cf. los notables análisis de N. Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, ^{2}1998, pp. 37-112. Además, cf. Koselleck, *op. cit.*, pp. 279-280. Un estudio importante para analizar la modernidad como «torbellino» es M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, ^{4}1991, *passim*.

553 R. Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y las ciudades en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1997, p. 20. «La condición física del cuerpo que viaja refuerza esta sensación de desconexión respecto al espacio. La misma velocidad dificulta que se preste atención al paisaje. […] El viajero, como el espectador de televisión, experimenta el mundo en términos narcóticos. El cuerpo se mueve

pasivamente, desensibilizado el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua» (*ibíd.*, pp. 20-21).

554 Cf. F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1989, esp. pp. 39-42.

555 Berman, *op. cit.*, p. 4.

556 «En Baudelaire, París, por primera vez, es el tema de poesía lírica» (W. Benjamin, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones ii*, Madrid, Taurus, 1998, p. 184).

557 Véase Benjamin, *op. cit.*, pp. 21-170; Berman, *op. cit.*, cap. iii (pp. 129-173); Mongin, *op. cit.,* pp. 135-137, 148-149. Sobre la concepción de la ciudad de Eugène Haussmann, cf. M. Rocanyolo, «Le modèle haussmannien», en M. Agulhon (ed.), *La ville de l'âge industriel. Le cycle haussmannien*, París, Seuil, 1998, pp. 81-123.

558 Ch. Baudelaire, cit. en Berman, *op. cit.*, p. 159. Cf. Benjamin, *op. cit.*, pp. 49-83 («Le flâneur»). Conviene no olvidar que, para Benjamin, el *flâneur* es un observador privilegiado, «un príncipe que goza de su incógnito en todas partes» (Baudelaire, cit. en Benjamin, *op. cit.*, p. 55).

559 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 70-71, 75-78. En el siglo XIX, Baudelaire, de la misma manera que Mallarmé, Heine, Nietzsche, Hölderlin, Leopardi, etcétera, se mostró muy crítico ante la modernidad de procedencia ilustrada, es decir, de aquella modernidad que encontró en Max Weber a uno de los expositores e intérpretes más conspicuos. En nuestro libro *Sinfonía inacabada. La situación de la*

tradición cristiana, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 97-124, nos referimos ampliamente a esta doble tradición hermenéutica de la modernidad.

560 C. Montoliu, cit. en F. Roca, «De la ciutat contemporània a la ciutat futura», en F. Roca (ed.), *Cebrià Montoliu (1873-1923)*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1993, p. 128.

561 Berman, *op. cit.*, p. 159; cf. *ibíd.*, pp. 162-163.

562 Baudelaire, cit. en Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, *op. cit.*, p. 209.

563 Véase Buck-Morss, *op. cit.*, p. 102. Junto a la velocidad, Benjamin consideraba que el exceso, la abundancia, la monumentalidad de las construcciones públicas y la expansión desmesurada también formaban parte de la constelación semántica que expresaba la supuesta eficacia del progreso capitalista (cf. *ibíd.*, pp. 108-110, con numerosos textos de Benjamin tomados del *Passagen-Werk*).

564 Véase Löwy, *Rédemption et Utopie*, *op. cit.*, p. 142.

565 Cf. Berman, *op. cit.*, pp. 158-159; Mongin, *op. cit.*, pp. 193-217. Cf. los análisis de la carretera, especialmente de la autopista, de Bollnow, *Hombre y espacio*, *op. cit.*, pp. 101-105.

566 Berman, *op. cit.*, p. 165; cf. *ibíd.*, pp. 149-152. En la actualidad, la planificación de las ciudades se lleva a cabo desde la perspectiva de los conductores y no de los transeúntes, lo cual conlleva la aniquilación de la calle en sentido tradicional, y su conversión en carreteras.

567 Sobre el pensamiento de Simmel, cf. D. Frisby, *Georg Simmel*, México, fce, 1993 (1.ª reimpr.), *íd.*, *Fragmentos de modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, pp. 79-199. W. Lepenies, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, fce, 1994, pp. 255-259, señala que la forma de trabajar y pensar de Simmel contrastaba con la de sus contemporáneos como, por ejemplo, Durkheim. Obras importantes de Georg Simmel: *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1934; *íd.*, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986; *íd.*, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (2 vols.), Madrid, Revista de Occidente, 1977; *íd.*, *Filosofía del dinero* [1900], Madrid, Capitán Swing, 2013.

568 Simmel advirtió la innovación radical que representaba la ciudad moderna en el tejido social del siglo XIX y comienzos del XX. Por eso pudo escribir que «la complejidad y la extensión de la existencia metropolitana imponen puntualidad, cálculo y exactitud» (cf. Frisby, *Fragmentos de modernidad*, *op. cit.*, pp. 23, 27, 32-33; Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 90, 175).

569 Cf. Frisby, *Fragmentos*, *op. cit.*, pp. 107-111; *íd.*, *Georg Simmel*, *op. cit.*, pp. 65-66.

570 Se ha caracterizado el pensamiento de Simmel de impresionista. Lukács, en una necrología del pensador, afirmaba que se trataba de un filósofo de transición, de un impresionista, «un Monet al que hasta ahora no ha

sucedido ningún Cézanne» (cit. en Lepenies, *op. cit.*, p. 258). Por su parte, Ernst Troeltsch vio en la disposición de ánimo de Simmel «un veranillo de San Martín, en el que innumerables hilos que vibran con iluminación cambiante llenan por completo el aire sin principio ni fin…» (cit. en *ibíd.*, p. 259). Troeltsch también afirma que «Simmel es un hijo y favorito de la modernidad con todas sus horribles enfermedades y debilidades» (cit. en Frisby, *Fragmentos*, *op. cit.*, p. 79).

571 Cf. Frisby, *Fragmentos*, *op. cit.*, pp. 158-160.

572 Frisby, *Fragmentos*, *op. cit.*, p. 24.

573 Lepenies, *op. cit.*, p. 255.

574 Véase Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 65.

575 Mongin, *op. cit.*, pp. 218-219.

576 G. Simmel, cit. en Frisby, *Fragmentos*, *op. cit.*, p. 79. Frisby, *op. cit.*, p. 478, indica que los análisis de la metrópolis moderna de Simmel la presentan como una red compleja e incluso laberíntica de relaciones sociales. «La ciudad es la ubicación en que se producen los intercambios transitorios, fugaces y fortuitos que solo requieren una participación de fragmentos de la personalidad individual». R. N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 158-164, analizan el «nerviosismo norteamericano» que, de alguna manera, corresponde al psicologismo que Simmel había detectado en la sociedad alemana de su tiempo, y que, de alguna manera, es perceptible también en las actuales ciudades europeas.

577 S. Kracauer, cit. en Frisby, *Fragmentos*, *op. cit.*, p.

475.

578 P. Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001, pp. 10-11, 30. «En realidad, la modernidad se ha definido desde un principio en términos cinéticos, ya que calificaba su forma de actuación y ejecución de progresiva y progresista. Progreso es el concepto de movimiento que la conciencia ético-cinética de la modernidad con más jactancia blasona, y tras el que mejor se escuda» (*ibíd.*, pp. 27-28).

579 Sloterdijk, *op. cit.*, p. 29. Cf. las agudas reflexiones de J.-P. Wils, *Die grosse Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende*, Paderborn *et al.*, F. Schöningh, 1994, pp. 55-86.

580 Sobre el pasear como administración estética del espacio y el tiempo, cf. Bollnow, *op. cit.*, pp. 105-107.

581 Cf. P. Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 16-17, 18-23.

582 Virilio, *op. cit.*, p. 19.

583 Sloterdijk, *op. cit.*, p. 30; cf. *ibíd.*, pp. 31-34.

584 Wils, *Die grosse Erschöpfung*, *op. cit.*, p. 56.

585 Sloterdijk, *op. cit.*, p. 32.

586 Son de interés los análisis que Berman, *op. cit.*, cap. ii (pp. 81-128), dedica a la obra de Karl Marx.

587 Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, *op. cit.*, *passim.*

588 U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998.

589 G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie*

der Gegenwart, Frankfurt-Nueva York, Campe, [7]1997, *passim.*

590 Véase sobre esta problemática, A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea,* Barcelona, Península, 1997, pp. 51-92, 162-176.

591 H. Lübbe, «Schrumpft die Zeit? Zivilisationsdynamik und Zeitumgangsmoral. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart», en Weis (ed.), *op. cit.,* pp. 53-79, esp. pp. 74-77. Este autor subraya, creemos que con razón, que la permanencia de hombres y mujeres en el presente «se acorta» cada vez más, casi como si el presente fuese un fantasma que se desvanece sin dejar rastro.

592 Cf. M. Augé, cit. en M. Atlan y R.-P. Droit, *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies,* París, Flammarion, 2014, pp. 470-471.

593 Véase Sloterdijk, *op. cit.*, pp. 47-48.

594 Véase Frisby, *op. cit.*, pp. 84, 92-93.

595 Benjamin, cit. en Buck-Morss, *op. cit.*, p. 34.

596 Cf. G. Simmel, «Filosofía de la moda», en *Cultura femenina*, *op. cit.*, pp. 141-174.

597 Véase Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 114-116, que aporta los textos más significativos de Benjamin sobre la moda como factor imprescindible para el análisis de la sociedad moderna. Sobre la relación que establece Benjamin entre la moda y la muerte, cf. *ibíd.*, pp. 118-119.

598 Simmel, «Filosofía de la moda», *op. cit.*, pp. 153, 154.

Sobre el frenesí propio de la moda, cf. *ibíd.*, pp. 156-158.

599 Simmel, *op. cit.*, p. 155.

600 Estos textos de Benjamin se encuentran en Buck-Morss, *op. cit.*, p. 115.

601 M. Ende, *Momo. O la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres. Una novela-cuento de hadas*, Madrid, Alfaguara, [27]1986.

602 Castells, *La era de la información*, i, *op. cit.*, p. 463.

603 Con razón Balandier, *El poder en escenas*, *op. cit.*, p. 13, señala que «la dramatización mediática destinada a una dilatada audiencia ocupa el lugar que en otro tiempo fue el de la prensa, la literatura o el teatro popular».

604 «El mal democrático de la actualidad es el anestesiamiento catódico de la vida política» (Balandier, *El poder en escenas*, *op. cit.*, p. 13).

605 Véase K. Weis, «Zeitbild und Menschenbild. Der Mensch als Schöpfer und Opfer seiner Vorstellungen von Zeit», en *íd.* (ed.), *Was ist Zeit?, op. cit.*, pp. 23-52, esp. p. 44.

606 M. Tresserras, «La Televisió: un espai virtual enfront de l'espai de risc», en *Tripodos* 2(1996), pp. 12-13.

607 Con razón Tresserras apunta que la gran falacia de nuestro tiempo consiste en que a menudo el intelectual renuncia a lo que ahora y siempre debería distinguirlo: la capacidad crítica (cf. Tresserras, *op. cit.*, pp. 17-20).

608 Cf. Choay, *op. cit.*, pp. 112-113.

609 Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, *op. cit.*, p. 736, afirma que la expresión «orientación hacia la intimidad»

(Innenorientierung) es un sinónimo del término «vivencia» *(Erlebnis).*

610 Cf. Schulze, *op. cit.*, p. 40.

611 Cf. Schulze, *op. cit.*, pp. 38, 249-258, Véase lo que hemos expuesto en el capítulo anterior sobre el desencantamiento del mundo y la estetización.

612 Véase el interesante y exhaustivo estudio de W. J. Hanegraaf, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1996, sobre la presencia de sensibles tendencias gnósticas en un número importante de manifestaciones religiosas, políticas y culturales del momento presente.

613 Véase A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik,* Múnich, C. H. Beck, 2006, esp. caps. VIII-ix (pp. 205-234); *íd.*, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Múnich, C. B. Beck, ^{4}2009, esp. cap. v (pp. 298-339).

614 Sobre la problemática en torno a la salud colectiva, cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 371-380; L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2, 1*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 258-321.

615 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 218-220. «Ante los crímenes de los destructores, la defensa de la ciudad es el único paradigma de nuestro futuro» (B. Bogdanovic, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 217).

616 G. Janouch, *Conversaciones con Kafka. Notas y recuerdos*, trad. de Rosa Sala, Barcelona, Destino, 1997, p. 204.

III

La ciudad: el espacio y el tiempo humanos

1. INTRODUCCIÓN

El mundo es grande, pero en nosotros es profundo como el mar.

R. M. Rilke

En los capítulos precedentes, a partir de la tensión, nunca totalmente resuelta, entre naturaleza y cultura, hemos hecho algunas observaciones sobre el espacio y el tiempo humanos como factores determinantes para la constitución y supervivencia del hombre como ser histórico, cultural y social, que vive en un mundo que, por mediación de la artificiosidad, ha de convertirse en *su* mundo. En efecto, no se instala en él automáticamente, sino acomodándose a las gramáticas y las pautas que le ofrece la tradición cultural en la que, para bien y para mal, se encuentra situado. Ahora debemos referirnos a la *ciudad* como *el* ámbito más peculiar del habitar humano, en el que se da la coimplicación, no exenta de conflictos y malentendidos, de lo espacial y lo temporal del hombre, esto es, de su espaciotemporalidad.

Desde que hay vida urbana en este planeta, la experiencia urbana —la *ciudad vivida* y *experimentada*— ha sido un factor decisivo en los procesos de identificación de individuos y grupos humanos. Toda ciudad es al mismo tiempo un mito que moviliza nuestros recursos emotivos más hondos y efectivos, un paisaje más o menos familiar y

cercano, que alimenta nuestra memoria individual y colectiva y a su vez se alimenta de ella, y un laboratorio de la posible salud y salvación del ser humano a pesar de los incesantes embates de la negatividad. Desde antiguo, la ciudad ha sido considerada como símbolo y origen del orden cósmico y social, intentando contraponer en sus formas de vida, construcciones monumentales, ofertas culturales y de ocio la *urbanitas* a la *rusticitas*.[617]

2. LA CIUDAD COMO *COMPLEXIO OPPOSITORUM*

Desde sus orígenes, la ciudad de todos los tiempos ha sido un poderoso arquetipo implantado en la memoria colectiva de hombres y mujeres. Como construcción simbólico-social constituye el marco operativo más importante para escenificar, desde el nacimiento hasta la muerte, las *representaciones*, es decir, las *ausencias* (sobre todo las ausencias que nos hacen vivir) del ser humano. Es, apunta Olivier Mongin, «un tejido narrativo vivido en el presente, que continúa inventando permanentemente su fundación y jugando con su historia».[618] Este conjunto de representaciones permite la elaboración de un estado de ánimo urbano, en continua redefinición y movimiento, cuya consecuencia más inmediata es que la comunidad urbana se halla en una situación crónica de crisis.

En relación con el medio urbano también puede hablarse de una *mise en scène* de variadas tramas argumentales, con cuyo concurso es posible la construcción (y en algunos casos la destrucción) de los procesos de identificación del ser humano sobre el

escenario del gran teatro del mundo, los cuales, como lo ha señalado Richard Sennett, implican «la aceptación en uno mismo de la incertidumbre y el ina-cabamiento».[619] La ciudad, espacio que contiene tiempo, no es únicamente la residencia de la ambigüedad en la que cohabitan posiciones, intereses y talantes heterogéneos, a menudo opuestos, también es una «espaciotemporalidad polifónica» en la que se ofrece a hombres y mujeres una enorme variedad de experiencias y posibilidades que, directa o indirectamente, se encuentran relacionadas con su salud física, psíquica y espiritual. En su célebre *Utopía*, Tomás Moro, mucho antes que él Platón (*Las Leyes*, *Critias*), otorga al espacio urbano la función estabilizadora y terapéutica de un *pharmakon*. Platón, sin embargo, a causa de la naturaleza caída que atribuía a todo lo que es mundano en relación con la verdad ontológica del mundo de las ideas, solo concede al espacio edificado un valor secundario, como una salida de emergencia de la desastrosa situación en que yacen los humanos.[620] Moro, por el contrario, por primera vez en la historia de la cultura occidental, proclama la eficacia y el valor real del espacio modelo, el de la ciudad de Utopía, que es el eje vertebrador de su pensamiento con tintes prospectivos.[621] Con esta finalidad, el conjunto urbano debería ofrecer a sus habitantes la posibilidad de trazar trayectorias corporales y espirituales para que realmente el ejercicio de la ciudadanía contribuyese a un aumento de la calidad de vida urbana.

En la historia universal, la ciudad ha sido la fuerza inagotable capaz de liberar a los seres humanos de los automatismos y regularidades de la naturaleza mediante formas muy variadas de industria, economía, cultura, religión y sociabilidad (Robert E. Park).

> No hay coincidencia alguna entre el mapa de una ciudad que desplegamos y consultamos y la imagen mental que surge en nosotros con solo nombrarla y por el sedimento depositado en la memoria por nuestros vagabundeos cotidianos.[622]

La ciudad de todos los tiempos, «confluencia de naturaleza y artificio» (Lévi-Strauss), ha sido el escenario casi exclusivo en donde se escenifica, a veces en forma de comedia, en ocasiones en forma de tragedia, la vida cotidiana de individuos y colectividades.[623] A menudo se ha representado la ciudad como un organismo vivo colectivo con caracteres muy diferenciados y frecuentemente contrapuestos. La ciudad, cualquier ciudad, es una mezcla, incoherente y en tensión, de lo mental y lo físico, de lo edificado y lo baldío, de lo imaginado y lo ausente, de libertad y necesidad, de nostalgia y utopía. Se ha dicho que la ciudad es «seguramente la obra de arte más completa y universal» producida por el ser humano.[624] Hace ya muchos años, Oswald Spengler señalaba que

> aunque no se admite de un modo absoluto, es un hecho verdaderamente cierto que todas las grandes culturas han nacido en ciudades. El verdadero criterio de la historia universal, a diferencia de la

> historia humana, es el siguiente: la historia universal es la historia de los habitantes de la ciudad. Tanto los países, como los gobiernos, la política y las religiones, descansan sobre un fenómeno básico de la existencia humana: la ciudad.[625]

Por lo general, en el actual concepto de ciudad no se subraya tanto las dimensiones físicas como la acumulación de variadas y heterogéneas experiencias histórico-culturales, en las que han participado —y participan— sus ciudadanos. Michel de Certeau escribe que «planificar la ciudad es al mismo tiempo pensar la misma pluralidad de lo real y dar efectividad a este pensamiento de lo plural; es saber y poder articularlo».[626] Por eso, normalmente las ciudades no se fundan, no se crean de la nada, sino que se forman paulatinamente porque son el fruto de las relaciones y peripecias seculares de una comunidad inscrita en una espaciotemporalidad determinada.[627]

Como fenómeno, la ciudad se halla presente en todas las culturas, pero a partir de las profundas transformaciones del siglo XIX (revolución industrial, aumento demográfico, avances higiénico-sanitarios, mejor alimentación, mejora de las comunicaciones) ha adquirido una fisonomía desconocida en otros tiempos. De hecho, todos los aspectos de la organización de la ciudad (arquitectura, instituciones, transportes, industria, artesanía, comercio, religión, cultura, etcétera) se diseñan y establecen para facilitar el *movimiento ciudadano* que, como lo pone de manifiesto Tilo Schabert, constituye el fundamento firme e

imprescindible de la *política*.[628] «La función es la verdadera razón de ser de la ciudad» (Mumford). Por su parte, David Harvey apunta que «toda teoría general de la ciudad ha de relacionar, de algún modo, los procesos sociales en la ciudad con la forma espacial que la ciudad asume en cada momento histórico».[629] Con términos distintos, Ulrich Beck puntualiza que

> el urbanismo y la política de la ciudad son, como el derecho o la genética humana, formas de configuración social aplicada; la arquitectura es política de piedra y mortero, aun cuando los arquitectos solo pretenden fines estéticos.[630]

2.1. *Ciudad y vida cotidiana*

Desde que el hombre empezó a diseñar y construir espacios urbanos, vida cotidiana y ciudad han sido dos realidades correlativas, sumamente complejas y a menudo caóticas, que han constituido el marco para que los humanos ejerciesen el oficio de hombre o de mujer. Por eso, en relación con el espacio humano, generalmente de carácter urbano, no resulta exagerado referirse a un «egocentrismo espacial» (Bollnow).

En las culturas premodernas, la ciudad poseía un acusado carácter *numinoso*. Para sus habitantes era en sentido físico y simbólico un ámbito militar y económicamente seguro y sagrado. Para los no-ciudadanos, en cambio, la urbe era la imagen más hiriente y desafiante de la enemistad, el lugar en donde vivían los dominadores, la sede de los tribunales de justicia y de la recaudación de

impuestos. Cesare de Seta ha señalado que la historia urbana es un campo de Agramante, porque el fenómeno «ciudad» es un ámbito complejo y poseedor, al mismo tiempo, de fuerzas constructoras y demoledoras, que escenifican lo mejor y lo más abyecto del ser humano. Todo cambio de valores incide directamente en la lectura e interpretación del espacio urbano, y el mismo escenario geográfico asume con el paso del tiempo y a tenor de las vicisitudes de sus ciudadanos connotaciones tal vez no conocidas o no tenidas en cuenta en el contexto social y político que tenía vigencia con anterioridad.[631]

La ciudad, al menos hasta mediados del siglo XX, ha sido el marco de la vida cotidiana de hombres y mujeres del «mundo dado por garantizado» (Schütz).[632] A pesar de las inevitables y no pocas veces profundas diferencias que presentan, las ciudades de todos los tiempos han condensado y puesto en movimiento los impulsos creadores e innovadores de la humanidad. «Es innegable que la evolución de las ciudades encarna la historia de la humanidad desde que esta se alzara sobre sus primitivos orígenes para imponerse al mundo natural».[633] Michel de Certeau ha puesto de manifiesto que

> la vista perspectiva y la vista prospectiva [de la ciudad] constituyen la doble proyección de un pasado opaco y de un futuro incierto sobre una superficie tratable. Ellas inauguran —¿a partir del siglo XVI?— la transformación del *hecho* urbano en un *concepto* de ciudad (*ville*).[634]

Debe destacarse que, en el siglo XVIII, el 2 por ciento de la población vivía en ciudades; en 1950, el porcentaje alcanzaba el 30 por ciento; se prevé que en 2050, dos tercios de la humanidad será urbana. En 1900, había once aglomeraciones de más de un millón de personas. Ludwig van Heucke afirma que en 2007 se inició la era urbana en un sentido totalmente desconocido en el pasado.[635] No puede olvidarse, sin embargo, que un contingente muy importante y creciente de seres humanos calificados de urbanos, en realidad malviven en los *slums* de las grandes ciudades. «La inflación urbana no ha conducido a que la ciudad del Tercer Mundo sea un factor de desarrollo económico».[636] En el año 2000, 750 millones de los 1000 millones que viven en pobreza extrema habitaban en zonas segregadas y marginadas en todos los sentidos (higiene, comunicaciones, escolaridad, asfixia acústica, salud, criminalidad, etcétera). Se calcula que en 2020, 1500 millones de seres humanos habitarán en los *slums* degradados y aislados de las grandes urbes. A nivel ético, esta situación resulta desastrosa y pone en entredicho los «grandes discursos» que proclaman el futuro maravilloso que tiene ante sí la «ciudad informacional». En 1867, el urbanista catalán Ildefons Cerdà anunció la inminencia de una era de grandes progresos de las técnicas de comunicación entre individuos y colectividades, que aportarían cambios radicales a la organización y administración de la ciudad. En relación con esta opinión, Françoise Choay escribe que

> Cerdà, primer teórico del urbanismo y creador de este término, también fue el primero que puso de manifiesto la relación que vincula la evolución de las ciudades a la de la técnica, tomando como punto de partida de su periodización de la historia de las ciudades la historia de los medios de locomoción.[637]

Castells mantiene la opinión según la cual la urbanización del tercer milenio se centrará en las megaciudades como forma común del habitar de una inmensa mayoría de la población.[638] Cabe añadir que la «ciudad masa» de nuestros días se está convirtiendo a marchas forzadas en la «ciudad pánico» que, en la cultura occidental, tiene una larga prehistoria en forma de representaciones míticas e imágenes mentales como, por ejemplo, Babilonia o Sodoma.[639] Tiene razón Françoise Choay cuando advierte que hoy nuestras antiguas ciudades están amenazadas por un doble proceso de disolución: «diseminación externa» y «dislocación interna»,[640] cuya conjunción da lugar a disfunciones muy nocivas que con mucha frecuencia conducen a la actualización de los imaginarios de la angustia y de geografías de la inseguridad como nuevas formas, a menudo con caracteres francamente enfermizos, de construcción y habitación de los espacios simbólicos.[641]

3. INTERACCIÓN HOMBRE-SOCIEDAD

El hombre proyecta y construye ciudades; estas, como encarnaciones que son de lo humano, inciden a su vez positiva y negativamente en la configuración de su

humanidad o, por el contrario, de su inhumanidad. Por eso, las experiencias urbanas que en ellas ha realizado la humanidad son un reflejo vivo y plástico de la misma vida humana tal como se presenta en un aquí y un ahora concretos.[642] Modelo *antropológico* y modelo *urbano* han sido, desde los primeros momentos de la andadura histórica de las ciudades, dos maneras diferentes, pero complementarias, de concretar la polifacética presencia del ser humano como ciudadano en *su* mundo cotidiano. Universalmente, ambos (el ser humano y la configuración urbana) se hallan íntimamente coimplicados de tal manera que la concepción del hombre que tiene una determinada cultura resulta determinante para la construcción de sus ciudades, y estas a su vez son expresiones visuales que permiten leer en las calles, plazas, monumentos y viviendas la respuesta que la cultura de referencia da al interrogante antropológico decisivo: ¿qué es el ser humano? En todas las épocas y culturas, el impacto de la ciudad sobre el rostro humano ha sido, casi sin excepciones, decisivo por el simple hecho de que el espacio urbano constituye el marco en el que vive y se expresa la exterioridad humana, la cual incide decisivamente en la configuración de la interioridad.

Por otro lado, conviene no perder de vista que la ciudad no solo constituye una ejemplificación muy instructiva de la insuficiencia radical de la dotación instintiva de que dispone el ser humano, sino que es el ámbito en el cual se pone en movimiento y se actualiza la *corresidencia* como

«estructura de acogida».[643] En el fondo, la ciudad, toda ciudad, es el fruto de un excedente de civilización que, obviamente, puede tener valencias e interpretaciones muy distintas e incluso contrapuestas.[644]

La vida animal, que es grupal, pero no social en sentido estricto, centrada casi exclusivamente en torno al instinto, se caracteriza por una *fijación* más o menos firme en el medio, por la dependencia respecto a las posibilidades de subsistencia que ofrece el entorno natural y por las capacidades y habilidades instintivas que, *a priori*, es decir, sin el concurso de implicaciones éticas e históricas, son inherentes a cada especie animal.[645] La vida urbana, en cuanto una de las expresiones más significativas de la existencia humana, tiene en cambio como fundamento la *movilidad* y la *fluidez* en el orden físico, intelectual, axiológico, económico y emotivo; una movilidad que señala con claridad que se trata de un sujeto que naturalmente es *cultural*, es decir, configurado o desfigurado por los retos, los interrogantes y las rupturas que le imponen tanto sus propias peripecias históricas como las de su entorno.[646]

Puede afirmarse que, en la historia de la humanidad, la experiencia urbana es un universal porque, como escribe Fernand Braudel, «una ciudad es siempre una ciudad, se halle donde se halle ubicada tanto en el tiempo como en el espacio».[647] Todas las ciudades, antiguas y modernas, han desarrollado tres funciones básicas: a) crear espacios sagrados; b) proporcionar las seguridades básicas; c)

albergar mercados comerciales.[648]

Hace ya muchos años, Georg Simmel, haciéndose eco de los cambios profundos que había experimentado el habitante de las grandes urbes modernas en comparación con el de otros tiempos, subrayaba que «el fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades «urbanitas» es el *acrecentamiento de la vida nerviosa*, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas».[649]

Históricamente, la movilidad humana, expresada casi siempre por mediación de variadas aventuras urbanas, ha experimentado múltiples cambios y metamorfosis en el transcurso de los tiempos, siendo el aumento vertiginoso del *tempo* vital una de las características más remarcables de estas últimas décadas.[650] No cabe duda de que la historia de cada ciudad es un conjunto de peripecias muy variadas, incluso caóticas, que reflejan su dinámica vital con aquellos inevitables flujos y reflujos, que son indicadores de vida humana; una dinámica, hay que añadir, siempre insatisfecha con cualquier presente y nunca fijada completamente en ninguna realización social o cultural, por buena y perfecta que pueda parecer a primera vista.

El paisaje urbano constituye un jeroglífico que permite descifrar, no sin dificultades y siempre tentativamente, el pasado y el presente de una determinada sociedad; en él puede leerse entre líneas cuáles han sido los vaivenes culturales, sociales y económicos de una determinada área urbana. La actual mutación radical del sentido y alcance de

la movilidad humana —sin duda, uno de los aspectos más sorprendentes y desafiantes de la vida ciudadana de nuestros días— no se refiere tanto al desplazamiento físico de las personas, tal como tuvo lugar a partir del siglo XIX, sino a la movilización, casi sin espacio y sin tiempo físicos, a la que se encuentran sometidos individuos y grupos sociales por parte de las modernas telecomunicaciones, que se caracterizan por la radical *disociación* de espacio y tiempo.

En las últimas décadas del siglo XX y primeras del siglo XXI, el tiempo y el espacio humanos se están convirtiendo en algo completamente nuevo, insospechado y desconocido en el pasado, que modificará de modo imprevisible, quizá ya lo está modificando, la existencia cotidiana de los humanos y el conjunto de sus relaciones sociales, políticas, religiosas y culturales, porque es una premisa antropológica incuestionable que las intervenciones sobre el espacio y el tiempo *antropológicos* (Merleau-Ponty) afectan decisivamente, para bien y para mal, a los comportamientos, la visión del mundo y las mismas creencias del ser humano. En este contexto, sería oportuna una reflexión crítica sobre las consecuencias que tiene el aumento incontrolado de la *velocidad* (sobreaceleración del tiempo y banalización del espacio) sobre el vivir y el convivir de los humanos, sobre su salud y su calidad de vida, sobre sus actitudes y responsabilidades.[651]

No debería echarse en saco roto la advertencia del urbanista Ildefons Cerdà (1815-1876), según la cual «cada

modo de locomoción determina una forma de urbanización».[652] Hace ya mucho tiempo que el novelista austríaco Robert Musil describía la condición del ser humano en la ciudad moderna como «la soledad del hombre en un océano de detalles». Continuamente experimentamos que el espacio urbano se encuentra cada vez más asediado y dominado por la velocidad, lo cual contribuye a la disipación de los centros urbanos clásicos y al aislamiento de sus habitantes.[653] Paradójicamente si se quiere, la sobreaceleración del *tempo* vital no procura proximidad, sino separación, anonimato y acentuación de la extrañeza. No por casualidad, la búsqueda de nuevas vivencias y emociones por parte del sujeto moderno se ha inscrito con frecuencia en la experiencia del *viaje* sin respiro, del horroroso aumento del ruido con la finalidad de alcanzar el aislamiento total, de los desplazamientos continuos sin dirección ni objetivo para huir del mundo familiar y perderse en el anonimato.[654]

3.1. *Ciudad y socialización*

Henri Lefebvre, uno de los pensadores que más ha contribuido a poner de manifiesto la significación política del espacio construido, señalaba que la ciudad era un gigantesco laboratorio de la historia y la más bella obra de arte de la humanidad. Sostenía que

> la ciudad se sitúa en un entremedio, a medio camino entre lo que se llama el *orden próximo* (relaciones de los individuos en los grupos más o menos amplios, más o menos organizados y estructurados, relaciones

de los grupos entre ellos) y *el orden lejano*, el de la sociedad, regulado por grandes y poderosas instituciones (Estado, Iglesia), por un código jurídico formalizado o no, por una cultura y conjuntos significativos.[655]

Esta situación de entremedio, con mediaciones múltiples y traducciones complejas, permite que la ciudad lleve a cabo su función de socialización como «estructura de acogida» de personas y grupos humanos. Cotidianamente sobre el escenario del gran teatro del mundo, los seres humanos buscan sentido en medio del bullicio de un mundo aparentemente amorfo y con tendencias caotizantes. Eso es lo que Michel de Certeau designaba con la expresión «invention du quotidien», que se realizaba por mediación de sucesivas «opérations historiques» en el tejido móvil y a menudo desafiante de la vida cotidiana.[656]

En la invención de lo cotidiano obviamente intervenía el cuerpo porque la experiencia urbana del ser humano, como sus restantes experiencias, es *corporal*.[657] Es el cuerpo el que, por mediación de los sentidos corporales, interacciona con el entorno ciudadano y a partir de ahí se producen experiencias gratificantes o, por el contrario, penosas y traumatizantes. Por eso la ciudad como «lugar practicado» (Certeau) se encuentra íntimamente implicada en la calidad de vida de los ciudadanos. «Contra la desrealización vinculada con las nuevas tecnologías de lo virtual, el cuerpo humano debe reconquistar una relación mínima

con su medio circundante, con lo real, con lo real que le es propio, con su sitio».[658] Porque el ser humano es fundamentalmente relacionalidad, sus prácticas y experiencias urbanas son negativas si el cuerpo no se siente vinculado empáticamente con el espacio urbano, con los puntos de referencia de su memoria colectiva, con las corrientes de vida que vienen del pasado y conduce al futuro. El cuerpo humano no puede encerrarse, encapsularse, en el adentro, sino que debe exponerse a los espacios del afuera, entrando en escena para que de esta manera se pongan de manifiesto los vínculos entre lo privado y lo público.[659]

Debería tenerse en cuenta que el ser humano como «espíritu encarnado», a diferencia de los otros seres vivos, se encuentra dirigido, lo sepa o no, lo quiera o no, hacia «lo abierto».[660] De ahí que resulten tan negativos y tediosos los espacios urbanos en los que el cuerpo ya no puede moverse ni andar con facilidad, en los que las distancias son demasiado grandes y solo se puede circular en automóvil. Tomemos como ejemplo a Brasilia, la ciudad en la que las calles son carreteras. Sus logros arquitectónicos son evidentes, pero el fracaso como urbe no lo es menos. Como ha escrito Henri Maldiney, «en Brasilia, dondequiera que uno esté, está en ninguna parte, sin cuerpos».[661] Este autor se pregunta: «Con la creación de una ciudad nueva, cuyo prototipo es Brasilia, ¿qué se produce? Logros arquitectónicos evidentes dentro de un fracaso urbano no menos evidente».

3.1.1. Socialización y ciudadanía

Con la ayuda de las distintas mediaciones urbanas, el proceso de socialización (como ritmo del aprendizaje que es propio de cada cultura concreta) de individuos y grupos humanos[662] se lleva a cabo con formas y ritmos que nunca se estabilizarán definitivamente y siempre estarán en ebullición y revisión.[663] Toda ciudad ha sido —y es— «un torbellino de interacciones sociales, de progreso económico, de especialización social, de creación artística y de innovación en todos los campos de la ciencia y de la técnica».[664] En sus interesantes, aunque a menudo olvidados análisis sobre el espacio, Georg Simmel presentaba la ciudad como *espacio social* y no como mero espacio geométrico o territorial. Por eso, podía afirmar que la ciudad no era «una entidad parcial (física) con consecuencias sociológicas, sino una entidad sociológica que estaba constituida espacialmente».[665]

La experiencia pública, social, de cada ciudad no es sino una «puesta en escena», una representación, de la movilidad corporal y mental de sus habitantes. «Hombre de la *vita activa*, el individuo urbano se expone al exterior, fuera de su casa, se abre al espacio público y a la experiencia de la pluralidad humana».[666] En las diferentes épocas de la humanidad, en la vida pública y ciudadana, inmerso en incesantes intercambios, intereses y relaciones de todo tipo, el individuo y los grupos sociales manifiestan en el *exterior* (el ámbito urbano) lo que anhelan, piensan y sienten en su *interioridad*, instaurando así continuos

procesos de traducción de adentro hacia afuera y al revés, del yo a los otros y al revés, etcétera.

Para el ser humano, la realidad urbana es al mismo tiempo un *laboratorio* en donde, para bien y para mal, puede proyectar y experimentar sus sueños y anhelos más recónditos y un *escenario* sobre el que puede representar y representarse su humanidad o, por el contrario, su inhumanidad. Por eso la ciudad es una espaciotemporalidad imprescindible, a menudo solo imaginada, para la expresión de la *interioridad* humana en términos de *exterioridad*, de lo contemplativo en formas activas porque en ella la privacidad se convierte en publicidad y relacionalidad. Pero, como apunta Chombart de Lauwe, hay que tener en cuenta que «el espacio público y el espacio privado no son, de hecho, sino dos aspectos de un mismo fenómeno cultural que constituye un todo».[667]

A partir de lo que hemos expuesto en el capítulo anterior sobre la construcción del espacio y el tiempo humanos, creemos que es importante señalar muy brevemente las conexiones que hay entre la construcción del *paisaje urbano* y el *poder político*. De una manera u otra, el poder establecido intenta imponer gráficamente su ideología sobre el paisaje urbano. Este no se limita a ser una colección de objetos (monumentos, casas, iglesias, centros de acogida, plazas, etcétera), sino que pretende incidir en las historias concretas de sus habitantes en la elaboración y expresión de sus sentimientos. Por eso mismo, el paisaje urbano no es un ente estático, sino el

resultado de un movimiento incesante provocado por los intereses y peripecias históricas, políticas y religiosas de los ciudadanos. El geógrafo R. H. Schein escribe:

> Los paisajes están siempre en proceso de transformación, ya no reificados ni concretizados, sino continuamente bajo escrutinio, a la vez manipulable, siempre sujeto a cambio, donde quiera implicado en la formulación constante de la vida social.[668]

Camilo Contreras ha puesto de manifiesto que «así como el paisaje es medio de expresión de los poderes dominantes, también es claro, por otro lado, que el paisaje es medio de expresión de resistencia y oposición de grupos subalternos».[669] Es interesante observar que un determinado paisaje concebido como sello y rúbrica del lucimiento y manifestación de fuerza por parte del poder puede ser utilizado como estrategia de los adversarios políticos para desacreditar a su creador.[670] Piénsese, por ejemplo, en el monstruoso monumento del «Valle de los Caídos»: ha servido tanto para exaltar las glorias del régimen franquista como para ejemplificar sus crímenes sobre piedra. En cualquier caso, por ambas partes, vencedores y vencidos, en las cuestiones relacionadas con la carga ideológica del paisaje, se trataba de una «lucha simbólica», casi siempre estrechamente vinculada con las cuestiones identitarias.

Otro aspecto que puede percibirse en la ciudad de todos los tiempos y culturas es que su planificación, con formas y

diseños muy variados y con el uso de utillajes materiales e intelectuales ostensiblemente diversificados, ha sido un ejemplo vivo del *pluralismo* como atributo fundamental de la especie humana. En relación con esta temática, Michel de Certeau se expresaba así: «Planificar la ciudad es al mismo tiempo pensar el pluralismo de lo real y dar efectividad a este pensamiento de lo real; es saber y poder articulados».[671] Acorde con los intereses de cada momento, la organización planificada y la construcción del paisaje urbano tienen como misión la *socialización* de los ciudadanos en una determinada dirección ideológica y material. La socialización de individuos mediante hábitos, costumbres y visiones del mundo constituye la *sociabilidad*, es decir, su inmersión y afianzamiento con garantías en el seno de la propia cultura.[672] Mediante diferentes formas de *aprendizaje* se desarrollan y, de alguna manera, se determinan las aptitudes y proyectos de los ciudadanos. La urbanidad no es sino una forma de ritualización con ritmos y pausas socialmente sancionados con la finalidad de ejercer el oficio de mujer o de hombre, tanto en el ámbito interior (familia) como en el exterior (vida pública), de acuerdo con las habitudes y secuencias imperantes en una determinada sociedad.[673]

Prácticamente hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), los habitantes de cada ciudad, poseedores todos ellos de una identidad casi idéntica, llegaban a constituir, aunque fuera con tropiezos y dificultades, un sujeto colectivo que en ocasiones establecía

vínculos con una forma u otra de *democracia*. Desde los años cincuenta del siglo XIX, asistimos en Europa a una profunda transformación de la ciudad. Los antiguos nombres se mantienen, pero su campo semántico se ha visto profundamente perturbado. Como decía el historiador Marc Bloch, «los hombres no tienen la costumbre, siempre que cambian de costumbres, de cambiar el vocabulario».[674] En la actualidad, en la «posciudad» (Mongin) y la globalización, la ciudad ya no aglutina y relaciona, por el contrario, con frecuencia separa y «ghettifica» a grupos y comunidades manteniéndolos a distancia, en algunas ocasiones incluso agresivamente.[675] En la actualidad, los procesos de aprendizaje, antaño estrechamente vinculados a distintas formas de iniciación, se encuentran muy devaluados a causa de la «serialización» (Sartre) no solo del trabajo, sino de casi todas las formas de vida.

En el devenir histórico, la ciudad ha dado lugar a distintas narraciones utópicas que, superando las ambigüedades y las frustraciones de la vida cotidiana, remitían, como si se tratara de una suerte de terapia, a una socialización idealizada de los individuos en el seno de una ciudad concebida también en términos ideales.[676] Con frecuencia la ciudad se asocia al desarrollo del espacio *público* que, sin solución de continuidad, se convierte en espacio *político*, es decir, en un lugar en donde se expresa la relacionalidad humana en forma de diálogo, diversidad de intereses y pareceres, proyectos y tensiones de índole

muy diferente.

Siguiendo una interesante reflexión de Henri Lefebvre, puede señalarse que es en medio de la plaza pública como expresión más adecuada del espacio público (político) en donde la ciudad como ámbito de la diversidad, en ocasiones mediante la subversión del *statu quo* imperante, favorece y promociona actitudes creadoras e innovadoras. Siguiendo una intuición de Sigmund Freud *(Malestar en la cultura)* sobre la significación identitaria que se atribuía a la ciudad de Roma,[677] Michel de Certeau y Françoise Choay trazaron un interesante paralelismo entre *memoria colectiva* y *ciudad*.[678] En todas las culturas humanas, «la ciudad es memoria petrificada» (Victor Hugo).

La ciudad es el organismo más complejo creado por el hombre a lo largo de su historia milenaria: es memoria vuelta al pasado y al presente, sin la que es difícil caminar hacia el espejismo de la ciudad futura.[679]

3.1.2. Socialización y memoria

La memoria viviente implica necesariamente el *olvido*. La ciudad también implica necesariamente la *demolición*, que suele ser una forma de olvido, para que así sean posibles nuevas creaciones y construcciones. Freud, refiriéndose directamente a Roma e indirectamente a todas las ciudades, afirma que «el desarrollo pacífico de toda ciudad implica demoliciones. La demolición es una necesidad histórica», es el olvido propio y necesario de la ciudad, que es imprescindible para que se mantenga la continuidad de la memoria urbana.

La práctica de la demolición tiene innumerables precedentes en todas las culturas humanas. Por ejemplo, en el siglo XII, el monje Suger no duda en demoler la prestigiosa basílica carolingia de Saint-Denis de París; en el siglo XVI, Francisco I de Francia se deshizo sin pensárselo dos veces del castillo de sus antepasados para construir el Louvre; en el siglo XIX, muchas grandes ciudades procedieron al arrasamiento de sus murallas y barrios antiguos —por ejemplo, Barcelona y París— para poder edificar nuevos bulevares, paseos y museos, y para satisfacer así las necesidades de las nuevas formas de viabilidad y comunicación.[680]

Las ciudades, como organismos vivos que son, se mueven sin cesar en la tensión entre memoria y olvido o, en otros términos, entre *conservación* y *demolición*. Se ha observado que una conservación que no tenga el sano correctivo de la demolición conduce a la fetichización e inflación del patrimonio urbano.[681] Freud define como patológica aquella situación en la que el recuerdo del pasado puede invadir sin control y desorganizar el campo actual de la conciencia. «Si nos enganchamos tan fuertemente a nuestro patrimonio, una parte del cual está condenado por el tiempo, es porque no sabemos reemplazarlo, continuarlo, permaneciendo fieles a nuestra vocación antropológica, ni sabemos asumir la violencia de una demolición legítima».[682]

Es evidente que no puede ni debe conservarse todo ni destruirse todo. «Conservar puede ser la condición de la

innovación y destruir, sinónimo de conservación».[683] Se puede calificar de «imaginario patrimonialista», señala Daniel Hiernaux, la dinámica que guía los esfuerzos individuales y colectivos para imponer al resto de la sociedad la preservación de las marcas físicas y las manifestaciones culturales que estuvieron en boga en épocas anteriores.[684] Por su parte, Giuseppe Dematteis y Alberto Magnaghi señalan que, durante períodos prolongados de tiempo, las actuaciones sobre las ciudades se han llevado a cabo de acuerdo con la capacidad de movilización de sus actores. Aunque parezca paradójico, «la conservación del paisaje equivale a su destrucción por cuanto conduce a la petrificación de sus actores».[685] En 1983, Michel de Certeau, después de haber señalado que el patrimonio urbano no era estático, indicó que, pensado a partir de un modelo generativo, podía definirse por «las capacidades creadoras y un estilo de invención que articula, a la manera de la lengua hablada, la práctica sutil y múltiple de un vasto conjunto de cosas manipuladas y personalizadas, reutilizadas y poetizadas».[686]

Es instructiva la referencia a la etimología del término latino *monumentum*, del verbo *monere*, advertir, recordar. Hace referencia, por consiguiente, a un instrumento de la *memoria* (poste totémico, catedral, inscripción, etcétera), explícitamente construido por un grupo humano para rememorar personajes, acontecimientos, ritos, creencias y costumbres que se consideran factores constitutivos de su genealogía e identidad.

> El monumento solicita y moviliza por su presencia física una memoria viva, corporal, orgánica. Existe en todos los pueblos, es efectivamente un universal cultural. […] Forma parte de los dispositivos que fijan a los humanos en su condición de vivientes dotados de palabra. Es parte integrante de una antropología fundamental.[687]

Todo monumento, como posible memoria activa que es (que debería ser), se mantiene en la cuerda floja entre el recordar y el olvidar, entre un pasado que aún posee presente y un presente que tiene anhelos de futuro.

Ante un exceso de crispación conservadora, a menudo puede detectarse la pérdida de un *savoir-faire* que sabe discernir sabiamente lo que debe conservarse y lo que no. Lo más conveniente sería pasar de una concepción estática, basada en la noción de inventario del patrimonio urbano, a una protección dinámica, estructural, anclada en la vida cotidiana de los ciudadanos.[688] Por el contrario, ante una voluntad de *tabula rasa*, se impone el activo trabajo de la memoria (tradición) como correctivo del ímpetu destructor de los humanos que, por lo general, suele encontrarse azuzado por una profunda desmemorización generalizada y un agudo y penoso desconocimiento de la propia historia.

En el presente como en el pasado, la salud de la ciudad (y de los ciudadanos) depende en grado sumo de la amplitud de su *apertura* al mundo exterior y de su *comunicación* con él. Y la apertura y la comunicación se traducen esencialmente por una exigencia ilimitada de

hospitalidad.[689]

3.2. *Ciudad e historia*

Antes de entrar en el contenido de este apartado, desearíamos hacer una precisión de carácter filológico. En un estudio sobre el término «ciudad» *(ville)*, el lingüista francés Émile Benveniste pone de manifiesto que las nociones latinas y griegas de ciudad, *civitas* y *polis,* respectivamente, a menudo consideradas como equivalentes por el humanismo tradicional, ofrecen en realidad una estructura inversa.[690]

En latín, el término *civis* indica al ciudadano en tanto dependiente de otro ciudadano: para mí es *civis* aquel de quien yo soy un *civis*. Estructuralmente, esta mutualidad precede a la pertenencia a la ciudad. En consecuencia, *civitas* como entidad política es el conjunto de los *cives* organizados y articulados. Siguiendo a Aristóteles y Cicerón, se considera que la *civitas* es una *res publica* a causa de la ley que la rige y, más generalmente aún, por el tipo de jurisdicción a la que se encuentra sometida. La noción de *civitas* se refiere a aquella comunidad política y religiosa que se ha desarrollado a lo largo de la historia de la ciudad.[691]

El griego ofrece una estructura opuesta. La *polis* es sobre todo un cuerpo abstracto, que es el origen de la autoridad. «La *polis* existe por ella misma, es independiente de los hombres, y su único asentamiento material es la extensión del territorio que le da consistencia». Es evidente que la *polis* griega se halla estrechamente asociada a la

invención de la política.[692] Otorga al ciudadano y al ejercicio de la ciudadanía que le es inherente un valor excepcional. El *polites* es el que por derecho propio participa activamente en la vida de la *polis*. Resumiendo, puede decirse que el modelo latino se basa en la reciprocidad de los ciudadanos *(civis* ⟶ *civitas),* mientras que el modelo griego otorga la preeminencia a la totalidad de derecho abstracto *(polis* ⟶ *polites).* En Occidente, por lo general, el modelo griego es el que ha prevalecido *(cité* ⟶*citoyen*, *city* ⟶ *citizen*, *Burg* ⟶ *Bürger).*[693]

En el lenguaje común de nuestros días, la ciudad continúa designando el vínculo o el soporte estático de una triple comunicación: intercambio de *bienes*, *informaciones* y *afectos*. También mantiene la unión de lo que los romanos llamaban *urbs* (territorio físico de la ciudad) y *communitas*, que era la comunidad de los ciudadanos que la habitaban; o, tal vez mejor, la fusión de una entidad espacial más o menos fija y de una población. Sin embargo, resulta evidente que, en el siglo XIX, como consecuencia de la industrialización y de los masivos desplazamientos de poblaciones, la significación tradicional de la ciudad se deterioró profundamente.[694]

Se ha dicho que las configuraciones urbanas concretas son, por un lado, productos *históricos* y *circunstanciales*, que han experimentado determinadas peripecias históricas, y, por otro, *necesarios* y *anclados* en lo más íntimo de la estructuración del ser humano. En la plasmación de cualquier ciudad concreta, determinada por coyunturas

geográficas, económicas y estratégicas muy precisas, asediada por necesidades satisfechas o insatisfechas, siempre se entrevé la contraposición antropológica por excelencia entre lo que es *estructural* y lo que es *histórico*. Lo estructural de las ciudades, inasible en sí mismo, está presente de una manera u otra para quien lo sabe ver en todas las urbes históricas. En una narración excepcional y fascinante, en la que Venecia es para Marco Polo el núcleo omnipresente en todas las ciudades, Italo Calvino ofrece el siguiente diálogo, en el que el veneciano Marco Polo, después de haberse esforzado durante un larguísimo tiempo en describir minuciosamente todas las ciudades del mundo, una mañana es increpado por Kublai, el Grande Khan:

> —¡Marco Polo!, queda una ciudad de la que no hablas jamás.
>
> Marco Polo inclinó la cabeza.
>
> —Venecia —dijo el Khan.
>
> Marco sonrió.
>
> —¿Y de qué crees que te hablaba?
>
> El emperador no pestañeó.
>
> —Sin embargo, nunca te he oído pronunciaras su nombre.
>
> Y Polo dijo:
>
> —Cada vez que describo una ciudad, digo algo de Venecia. Para distinguir las cualidades de las otras ciudades, he de partir de una primera ciudad que

permanece implícita. Para mí es Venecia.[695]

No cabe duda, pues, que en todos nosotros, soterrada a menudo en el mundo de los sueños y de las ilusiones (perdidas), *tácitamente*, hay una ciudad implícita, ideal y casi el equivalente del paraíso perdido, que a menudo, casi mecánicamente, sirve de referencia a nuestro discurso y a nuestras expectativas sobre lo que deberían ser la urbe y la convivencia urbana. Es evidente que cada ciudad tiene su propia historia, con sus variadas peripecias y coyunturas, pero todas ellas disponen de un trasfondo arquetípico, casi siempre relacionado con los orígenes, con su fundación, entre mítica e histórica.

Conviene recordar que, *explícita* o *implícitamente*, el ciudadano de carne y hueso tiene necesidades reales o artificialmente inducidas de ca-rácter religioso, social, económico y cultural, las cuales son síntomas de que lo que en cada aquí y ahora preocupa y ocupa al hombre es su vida cotidiana, que se concreta mediante la correlación «pregunta-respuesta» porque los seres humanos, como señala Edmond Jabès, son «êtres du questionnement». En la variedad de espacios y tiempos, cada ciudad es una *respuesta* más o menos acertada y congruente, que ofrece su cultura urbana específica a las preguntas y necesidades de todo orden de sus ciudadanos. Sin cesar, el espacio urbano se convierte en una sucesión de respuestas a los innumerables interrogantes y retos que plantea la vida cotidiana de sus habitantes; respuestas que casi siempre se ofrecen en forma de narraciones solidificadas, a menudo

embellecidas, a veces también desfiguradas, con las huellas del paso del tiempo impresas en las piedras de sus calles, plazas, viviendas, monumentos, etcétera, porque la ciudad de todos los tiempos ha sido —y es—, al mismo tiempo, hogar y encrucijada.[696]

3.3. *Ciudad y humanización*

La ciudad es el ámbito privilegiado, humanizador o deshumanizador según los casos, en donde el ser humano plantea las «preguntas-respuestas» que confieren visibilidad y efectividad a la *política*, en un incesante ejercicio de contextualización de los retos y necesidades de hombres y mujeres. Tilo Schabert, en relación con este dato, escribe:

> Las ciudades, a través de su origen y su forma, hacen visible a la política. Son la presencia espacial de la política; ofrecen la política a la contemplación espacial [de los ciudadanos]. […] Las ciudades narran una historia, y los políticos también deberían estar interesados en ella. El buen político sabe que la historia que se narra de las ciudades es su propia historia, la historia del *homo politicus*. En las ciudades se encuentra un testimonio perenne para la actuación del político: la política transformada en artefactos espaciales. Por eso, los políticos desean ser arquitectos, especialmente arquitectos urbanos. Practican la política como política del espacio, y la practican de una manera que está de acuerdo con su manera de ser. En la medida que configuran la

> ciudad —en su arquitectura—, configuran la *polis*. En la medida que crean formas de espacio urbano, crean espacio político. En la medida que son arquitectos de la ciudad, son arquitectos de la sociedad.[697]

Los espacios urbanos, construidos y civilizados por mediación de los esfuerzos y anhelos de sucesivas generaciones, de intereses heterogéneos, de inevitables conflictos y de las tan a menudo imprevisibles veleidades del ser humano, son indefectiblemente ámbitos espaciales sociales y políticos, es decir, esferas en las que, y desde las que, se concreta la presencia *histórica* de los seres humanos en el transcurrir de su vida cotidiana. En todas las civilizaciones, antiguas o modernas, occidentales u orientales, sencillas o sofisticadas, puede verificarse cómo las urbes han sido el lugar idóneo en donde se ha originado y practicado la *política*, que es el pensamiento y la actividad *ad extra* del ser humano, una de cuyas características más significativas es vivir en la tensión creadora entre *interioridad* y *exterioridad*.[698]

Inevitablemente, la vida política está unida a diferentes formas de espacialidad. Por otro lado, para lo mejor y para lo peor, las diferentes formas políticas que se han practicado en las ciudades han dejado su huella en los monumentos, edificios religiosos y civiles, parques y perfiles de los espacios urbanos que, al fin y al cabo, son traducciones *políticas* sobre piedra de la interioridad del hombre.[699] Continuamente, moviéndose en el espacio urbano, hombres y mujeres se encuentran relacionados y

referidos unos a otros, ya sea de manera pacífica, agresiva, indiferente, jubilosa o comercial. Su existencia espacial se traduce en un conjunto de acuerdos, conflictos o luchas cuya primera referencia es la ciudad como centro neurálgico de la vida cotidiana de la colectividad.

De una manera un poco restrictiva, pero no necesariamente falsa, puede decirse que los movimientos del ser humano en la ciudad es política *in actu exercito*, es proyectar en el marco ciudadano lo que se ha planificado y configurado en su interior y, a continuación, proceder a una nueva interiorización de lo que se encuentra en el exterior, y así *ad infinitum*.[700] No debería olvidarse que el pensar, el actuar y el sentir por correspondencias y alegorías constituye uno de los rasgos más significativos del ser humano, sea cual sea la civilización en la que se encuentra incardinado. Por encima de todo, el espacio urbano es —debería ser— un espacio político en el que de continuo se produce la *traducción*, que siempre implica una cierta *traición*, en la exterioridad de lo que es el hombre como ser fundamentalmente *relacional* y *cívico*.[701] Es evidente, sin embargo, y con cierta frecuencia que, en la ciudad, el *dinero*, más que el *civismo*, ha constituido la referencia última de las relaciones sociales de los ciudadanos y el criterio decisivo de su socialización (educación incluida).

Hay un paralelismo muy interesante entre la historia de la humanidad y la historia de la ciudad; una historia que, ya hace algunos años expusieron de manera magistral,

entre otros, Sigfrid, Giedion y Lewis Mumford, este último muy influenciado por Spengler y Bergson, en unos estudios que todavía se consideran ejemplares.[702] Estas investigaciones quizá habrían sido impensables e irrealizables sin la decisiva influencia de la obra pionera de Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), *La ciudad antigua* (1864), que marca un hito muy importante en este campo de la antropología.[703] En los años setenta del siglo XX, los estudios urbanos de Manuel Castells sobre la «sociedad informacional» renovaron a fondo esta compleja problemática. La orientación central de este autor ha abandonado el análisis teórico del espacio y se ha dedicado sobre todo al estudio de las novedades y los retos producidos en la vida urbana por las nuevas tecnologías en las primeras décadas del siglo XXI.[704] Estas tecnologías atañen directa y profundamente no solo a las comunicaciones humanas en un sentido restringido, sino propiamente a todas las formas de vida, relación y empatía de los humanos.

Desde hace algunos años, y desde diferentes perspectivas, se ha empezado a hablar de la grave crisis de la ciudad, tal vez como consecuencia de los profundos cambios que han intervenido en la configuración del tiempo y del espacio humanos, los cuales, en todas las situaciones posibles, han sido factores determinantes para la calidad de vida que en cada momento tenían o no tenían las agrupaciones urbanas. Hace algún tiempo, haciéndose eco de la aguda desestructuración que experimenta la

ciudad actual, Italo Calvino escribía:

> Tal vez estamos acercándonos a un momento de crisis de la vida urbana y *Las ciudades invisibles*[705] son un sueño que nace del corazón de las ciudades invisibles. […] La crisis de la ciudad demasiado grande es la otra cara de la crisis de la naturaleza. […] Las ciudades son un conjunto de muchas cosas: memorias, deseos, signos de un lenguaje; son lugares de trueque, como explican todos los libros de historia de la economía, pero estos trueques no lo son sólo de mercancías, son también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos.[706]

Algunos pensadores eminentes de los primeros años del siglo XX, como Simmel, Kracauer y Benjamin, muy lúcidamente ya se percataron de las profundas transformaciones que estaban teniendo lugar en las metrópolis modernas que, necesariamente, a mediano o largo plazo, deberían incidir en la experiencia del espacio y del tiempo sociales y psíquicos de sus habitantes.[707] El primero de ellos, Simmel, en sus estudios sobre la vida cotidiana urbana (sobre todo la de Berlín y París), detectó los profundos cambios que se avecinaban y que, a lo largo del siglo XX, transformarían drásticamente los modos de vida e incluso la articulación de los sentimientos más íntimos de los urbanitas.

3.4. *Ciudad y novela*

Es una obviedad afirmar que a partir del siglo XIX (la sociedad industrial) la ciudad ha sido una de las creaciones

privilegiadas de la novela y del cine. Milan Kundera la considera, creemos que con razón, como «la creación más representativa de los tiempos modernos», aunque a menudo haya sido una antídoto contra el «terror de la historia», de esa historia europea tan cargada de inquietantes elementos francamente demoníacos.[708] Charles Baudelaire describía la ciudad —la ciudad de los peatones (o, tal vez mejor, de los *flâneurs*)— como una gramática y las calles como un tejido equívoco y escurridizo compuesto de palabras: «Tropezando con las palabras como con los adoquines, topándose a veces con versos soñados por largo tiempo» *(El cisne)*. Por eso resulta congruente afirmar que «el espacio habitado es un tejido continuo, hecho de filamentos muy distintos, en los que las ciudades representan una de las realidades posibles, quizá aquella que es capaz de emerger con entidad entre la gran dispersión real del habitar en el espacio civilizado».

Por lo general, el conocimiento detallado que poseemos de la vida urbana contemporánea proviene de novelistas y narradores. Peter von Matt escribe que la literatura, especialmente la novela, es «la adversaria de la filosofía en la empresa de explicar el mundo». Y continúa así:

> Pensamos con sentimientos, pensamos con imágenes y con historias, pensamos con recuerdos, pensamos con melodías, pensamos con deseos y con miedos. El arte, cualquier forma artística del mundo, no es más que una posibilidad continuamente recreada para pensar con imágenes, melodías y sentimientos y, de

> este modo, cerrar las grietas abismales que nos deja el pensamiento abstracto.[709]

Por su parte, Marc Augé ha escrito que, en y por ella misma,

> la ciudad es novelesca. Queremos decir con esto que la ciudad ha suministrado un marco a las más grandes novelas del siglo XIX y de este siglo. [...] Marcel Proust y Thomas Mann forman parte de Venecia. Muchas ciudades italianas tendrán siempre para quienes las visitan cierto sello stendhaliano.[710]

No es exagerado subrayar que la lectura de novelas implica para muchos una cierta manera de habitar en la ciudad porque a menudo la verdadera experiencia, más que concretarse en realidades específicas y palpables, se vive en el recuerdo y la distancia.[711]

Debe señalarse la diferencia entre la ciudad del arquitecto y el urbanista y la ciudad del escritor. El ojo del arquitecto ve la ciudad desde *fuera*, mientras que el del escritor la observa desde *dentro*. Olivier Mongin señala, acertadamente, que la ciudad oscila sin cesar entre el saber *objetivo* propio de arquitectos y urbanistas y el saber *subjetivo* propio de artistas y soñadores. El primero se ocupa de la «ciudad objeto»; el segundo, en cambio, de la «ciudad sujeto», es decir, de la ciudad *viva* y *vivida*. «La poética sería el reverso de los saberes del urbanista, del urbanizador y del ingeniero para quienes la experiencia urbana debe cartografiarse, disciplinarse y controlarse».[712]

El novelista se acerca a la ciudad a través de su propio cuerpo y de las reacciones y experiencias de este ante las peripecias y novedades de la vida ciudadana con la finalidad de poder diseñar *su* imaginario urbano, mientras que el urbanista remite a la *maqueta* que diseña y manipula objetiva y fríamente. En el fondo, la ciudad es un ente polifacético, eso sí compartido por todos los ciudadanos, cuya descripción e interpretación pueden llevarse a cabo desde perspectivas muy distintas y a menudo complementarias.

> En las distintas formas de expresión del mundo urbano se advierte la existencia de un amplio vano de posibilidades que van desde las formas elitistas de la literatura hasta formas más cercanas al mundo del consumo.[713]

Parece como si en la modernidad se diese una profunda vinculación entre «las palabras de la escritura y el espacio de la ciudad: la idea de encuentro es esencial en la novela».[714] Para hacerse cargo de la enorme importancia de la gran novela urbana de estos dos últimos siglos, debe tenerse en cuenta que la novela expresa, con palabras de Hegel, «la prosa del mundo», en cuyo marco viven, trabajan y mueren la gran mayoría de hombres y mujeres de nuestros días; un mundo, hay que añadir, profundamente marcado por el conflicto, la burocracia tecnológica, el anonimato y también por la irrelevancia creciente de aquellas grandes palabras y narraciones que antaño contribuyeron a la configuración de una

convivencia humana (que se creía) con sentido.[715] Por eso, la novela moderna, al contrario de lo que sucedía con la épica de la premodernidad y continuando las aventuras «deconstruccionistas» de la ciudad posindustrial, puede considerarse como una «antiepopeya» que narra el desencantamiento y la fragmentación de unas existencias anodinas y vacías; existencias que parece, al menos en términos generales, que han renunciado, casi sin proponérselo, apáticamente, a todas las formas de superación de la contingencia. La novela moderna ha puesto de manifiesto que la ciudad es un tejido narrativo vivido y sufrido en presente, que continúa fabulando (mi(s)tificando) sin cesar al ritmo del vivir de sus ciudadanos.

> ¡Yo? Pero si soy el mismo que vivió aquí y que ha regresado
> y ha regresado una y otra vez
> y que regresa aquí una vez más
> (Fernando Pessoa, *Lisboa*)

Directa o indirectamente, el impacto que la vida urbana moderna ha ejercido sobre la novela pone sobre la mesa las relaciones entre la ciudad y los relatos novelísticos, los cuales constituyen la mejor documentación de los llamados tiempos modernos.[716] Estas relaciones se encuentran decisivamente marcadas por el conflicto y la crítica, por la creciente supremacía del individualismo en todos los sectores de la vida social y política y por un acusado relativismo que desconfía de las grandes palabras.[717]

Desde el siglo XVI hasta el siglo XX, la historia de la ciudad europea como ciudad (des)escrita se ha desarrollado en paralelo con la gran novelística europea, la cual posee diferentes centros de interés que han aportado numerosas novedades éticas y estéticas, paisajes intelectuales diversos, variados tonos literarios y posiciones muy diferenciadas respecto a los valores tradicionales del Viejo Continente. En efecto, Francia (Rabelais), España (Cervantes y la novela picaresca), Inglaterra (la gran novela inglesa del siglo XVIII o del siglo XIX como, por ejemplo, Dickens, el maestro de la construcción del yo y de la novela urbana de la era industrial) y, más adelante, la intervención del mundo germánico con la novelística de Goethe, la gran novela francesa del siglo XIX (Flaubert y Proust, en primer término), la decisiva importancia, en las últimas décadas de aquel siglo de la novela rusa y escandinava, para acabar, ya en pleno siglo XX, con la influyente novelística centroeuropea (Kafka, Musil, Joyce, Schnitzler, Canetti, los hermanos Mann, Joseph Roth, Broch, Sebald, Gombrowicz…) como urgente y acertada señal premonitoria del *finis Europae*, serán los centros sucesivos de la aventura europea reflejada, criticada, animada y acompañada por magníficos relatos novelísticos.[718] Jordi Llovet ha hecho notar que

> es fácil establecer un paralelismo entre la metamorfosis de la forma ciudad, las transformaciones psicológicas del individuo urbano y los cambios vertiginosos que las formas literarias han experimentado desde el descrédito accidental de las

formas clásicas.[719]

Es de interés, para comprender la estrecha relación de la novela con la ciudad, sobre todo con la del siglo XIX, indicar, como magistralmente lo expuso Michel de Certeau, que toda narración novelística es un relato de viaje, «una práctica del espacio» que, a lo largo y ancho del trayecto narrativo, clasifica, describe, valora, acepta o rechaza algunos —o todos— los múltiples ingredientes —estables o móviles— que van configurando la vida de la ciudad. Del «espacio practicado» puede decirse lo mismo que de la lectura: «La lectura es el espacio producido por la práctica del lugar que constituye un sistema de signos —un escrito—».[720]

La crisis actual de la ciudad es inseparable de la grave crisis expresiva y gramatical de nuestros días, que obstaculiza y en algunos casos impide que las *transmisiones* de las estructuras de acogida se realicen con fluidez, e incluso que hayan alcanzado altísimos niveles de precariedad e irrelevancia.[721] Tal vez se debería tomar en serio la reflexión de Milan Kundera sobre Europa como «société du roman», que ha agotado las posibilidades de su trayecto vital y, ahora mismo, «se encuentra a punto de entrar en otra época que aún no tiene nombre y para la cual sus artes no tienen demasiada importancia».[722]

Es innegable que la novela moderna, tal como lo ha subrayado el narrador checo, expresa el «espíritu de complejidad» de los tiempos modernos, los cuales sin cesar revelan que los acontecimientos de la vida cotidiana y el

mundo en su conjunto son mucho más opacos y ambiguos de lo que puede parecer a primera vista; al mismo tiempo, es una obviedad señalar que esos tiempos son inseguros y problemáticos justamente porque, a causa de la ausencia de verdades reconocidas como normativas, nunca se llega a poseer un lugar seguro, indemne a los estragos de la contingencia, capaz de conferirnos, en medio de los inevitables conflictos de la vida cotidiana, orientaciones en el campo de la ética, de las relaciones humanas y de los comportamientos.[723] Es innegable que, en la actualidad, la ciudad es un magma que inunda y determina las formas de comunicación y representación de los humanos, ocasionando a menudo desorientación y desasosiego en los ciudadanos.[724]

Desde la antigüedad grecorromana, la ciudad fue un centro, móvil y necesitado de continuas determinaciones, alrededor del cual se organizaban, en un proceso incesante de destrucción y de reconstrucción, los comportamientos y expresiones de la vida cotidiana de individuos y grupos humanos. Al mismo tiempo, las configuraciones urbanas siempre fueron una fuente inagotable y, periódicamente, renovable (reinterpretable) de lenguaje visual en tres dimensiones que, de acuerdo con el ritmo de la vida cotidiana de sus habitantes, se encontraba en un proceso de conservación y de cambio constante porque, de alguna manera, conservar era cambiar, y casi todos los cambios eran en realidad formas de conservación.[725] Cabe añadir que la ciudad fue el ámbito privilegiado en donde los

ciudadanos se iniciaban en el conocimiento, al mismo tiempo sapiencial y científico, de aquellas narraciones que, por medio del equilibrio inestable, siempre sorprendente y frágil, entre el *mythos* y el *logos*, les permitían compartir el recuerdo de un pasado (tradición, hábitos, memoria colectiva) común que, en el mejor de los casos, los alentaba a proseguir comunitariamente por los caminos de la vida. En una palabra: desde siempre, la ciudad ha constituido y ha sido constituida por toda una retahíla de narraciones que se conjugan, a veces sorprendente y mágicamente, con el espacio urbano.[726] Sus habitantes aprendían poco a poco a descifrar y a gustar de los diversos lenguajes ciudadanos que se les ofrecían a la vista, al oído y al tacto por el solo hecho de haber nacido, de vivir y de morir en su seno; también aprendían, ciertamente, los lenguajes de la exclusión y de la afirmación beligerante de los propios intereses y caprichos que, más o menos directamente, incidían en la configuración de la identidad individual y colectiva. Por eso creemos que la actual crisis de la narración y de la historia afecta de manera muy directa y profunda a la vida de la ciudad de nuestros días, la cual, en los aspectos decisivos de la existencia humana, siempre se ha constituido más efectivamente mediante lo que subjetiva y afectivamente se ha *narrado* que a partir de lo que *es* objetivamente. Vetusta (Oviedo) de Leopoldo Alas (Clarín) *(La Regenta)* o Viena de Robert Musil *(El hombre sin atributos)* o Praga de Franz Kafka o Berlín de Walter Benjamin *(Berliner Kindheit)* o Londres de Virginia Woolf *(Mrs Galloway)* o de Londres a Turín de W. G. Sebald

(Austerlitz) o Nueva York de Paul Auster *(Trilogía de Nueva York)* o Chicago de Saul Bellow *(El legado de Humboldt)* o Berlín de Döblin *(Berlín Alexanderplatz),* porque son auténticas construcciones narrativas, expresan con acierto lo que en cada momento han sido —y son— las peripecias, míticas e históricas al mismo tiempo, de cada una de estas ciudades y de sus ciudadanos tal como fueron experimentados y vividos por sus autores, en muchos casos también, amantes.[727]

La novela constituye uno de los síntomas más evidentes de la crisis que desde el siglo XIX experimentan los lenguajes de la ciudad, en concreto, y la expresividad humana, en general. No es que haya enmudecido, al contrario, pero sí es posible que la Palabra, como observaba el poeta José María Valverde, se haya *exiliado*. En cambio, las palabras cacofónicas y ruidosas, por mediación de la imparable sobreaceleración del tiempo que sufrimos, han aumentado su intensidad sonora hasta límites inaguantables. Estas palabras fluyen a raudales en las metrópolis modernas y expresan una «prosa del mundo» cada vez más inconsistente, banal y desprovista de argumento, o por lo menos de argumentos con cierta verosimilitud ética y estética. Esta caótica profusión de retales de palabras y expresiones dificulta cada vez más las identificaciones: las coincidencias entre lenguaje y realidad, tal como ya lo habían detectado con gran lucidez, entre otros, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal y Robert Musil en los primeros años del siglo XX, son precarias y en algunos casos inexistentes. Por eso mismo,

las divergencias y contradicciones entre la vida y sus formas expresivas son una característica omnipresente en una gran mayoría de manifestaciones cívicas y culturales de nuestros días.

Si la novela moderna ya se hizo eco de las rupturas que habían tenido lugar en la configuración del espacio y del tiempo antropológicos del hombre del siglo XIX, la televisión no hace sino acrecentar la dinámica sobreacelerada y sin conexiones efectivas y afectivas de la espaciotemporalidad humana de nuestros días y, por encima de todo, procede a una descontextualización virtual de hombres y mujeres.[728] Hay que tener en cuenta que la televisión es como una fotografía que no tuviese negativo, es decir, que se encontrara privada de cualquier tipo de referencia, condicionamiento y ubicación en una secuencia temporal. Según Marc Augé, la ciudad que propone el discurso televisivo es una ficción dentro del fenómeno general de escenificación espectacular del mundo de nuestros días, de tal manera que, con cierta frecuencia, se convierte en un espectáculo, contemplado por unos extraños, que somos los mismos que, habitualmente, vivimos en ella.

Quizá la tarea más urgente que ahora mismo se impone a hombres y mujeres consista en encontrar medios (mediaciones) eficaces no para deshacerse de la obra del tiempo y del espacio, sino, por el contrario, para obstaculizar la obra del no-tiempo y del no-espacio, es decir, de las numerosas variaciones y figuras de la *gnosis*,

que siempre revela un déficit muy grave en las relaciones éticas, es decir, en los intercambios de todo tipo entre los seres humanos, dando lugar a espacios y tiempos humanizados o, por el contrario, a proceso de deshumanización. La pregunta de Yahvé a Caín: «¿dónde está tu hermano?», continúa siendo la cuestión primordial e irrenunciable, naturalmente si seguimos sosteniendo el convencimiento de que el hombre es *posible* a pesar de que solo dispone de una limitada cantidad de espacio y de tiempo. En cualquier caso, la novelística centrada en la ciudad constituirá siempre, a pesar de los innegables acentos caóticos presentes en toda ciudad, un referente privilegiado del espacio propio del habitar de los seres humanos.

4. DESCRIPCIÓN DE LA CIUDAD

4.1. *Introducción*

The life of cities is essentially a worldly life,
but the country is pure serenity
Sermón inglés, 1844

Los tratadistas clásicos de la ciudad, especialmente desde la perspectiva de la geografía urbana, como Louis Wirth, Georges Chabot o Egon Ernst Bergel, definieron la ciudad como el lugar donde residían grupos de personas con formas de vida diametralmente opuestas a las que tenían vigencias en las zonas rurales.[729] En los inicios del siglo XXI, esta distinción, decisiva en el pasado para la clasificación (y valoración) de las actividades, la organización de las poblaciones y el talante propio de los

individuos, parece que ha perdido casi totalmente su operatividad.[730] Hoy, al menos en los países occidentales, parece que tienen vigencia una sola cultura, un único imaginario colectivo y unos puntos de referencia comunes puestos en circulación y sostenidos sobre todo por los *mass media* y los vaivenes propios de los sistemas de la moda. En la actualidad, lo «urbano posmoderno» es ubicuo: lo urbano se ha generalizado.[731] Las formas de vida, el vestido, las gastronomías, el lenguaje y los héroes culturales aceptados en el espacio del antiguo ámbito rural suelen ser idénticos a los que rigen en la ciudad. Ese profundo cambio de perspectiva ha producido amplios desajustes administrativos y laborales, que han incidido no solo en los comportamientos externos del ser humano, sino también en los valores y representaciones de su fuero interno. Ya en 1929, Robert Park, a causa de los cambios radicales en los procesos tradicionales de socialización que detectaba en su entorno (Chicago), subrayaba que «el hombre trasplantado a la ciudad se había convertido para él mismo y para la so-ciedad en un problema cuya naturaleza y amplitud no tenían precedentes».[732]

> La oposición campo/ciudad ha conformado el siglo XIX y la oposición centro-ciudad/suburbio ha conformado el siglo XX. [...] La oposiciónque se prepara para el siglo XXI ya no es la de ciudad/campo ni la de ciudad/suburbio, sino la oposición sedentario/nómada.[733]

4.2. *Medio urbano y medio rural*

La distinción clásica entre medio urbano y medio rural como referente tradicional para la clasificación de poblaciones y habitantes ha dejado de ser útil para designar dos formas de instalación en el mundo que antaño eran contrapuestas y distinguibles con facilidad.[734] Se ha producido una profunda urbanización del campo; tendencia que Lewis Mumford ya detectó, aunque levemente, en la Edad Media y que se agudizó significativamente con la revolución industrial.[735] En 1938, este autor fue uno de los primeros que observó que, con raras excepciones, la ciudad de la Edad Media no se encontraba simplemente *en* el campo, sino que era *del* campo.[736] En la actualidad, todas las personas, en el campo y en la ciudad, con variaciones insignificantes, nacen, viven y mueren en una espaciotemporalidad común, que no es ni la de la ciudad tradicional ni tampoco la del antiguo campo. «Asistimos al desvanecimiento del tipo de aglomeración que Occidente llamó ciudad».[737] Se impone, por consiguiente, el abandono o al menos una redefinición consecuente de la dualidad «campo-ciudad».

Tal vez en la actualidad sea mucho más productivo y realista referirse a vagas e inconsistentes nebulosas urbanas (J. Gottmann), las cuales, con rasgos difuminados e inconcretos, configuran una especie de *continuum* que con frecuencia rellena sin orden ni concierto la totalidad del territorio y de quienes en él habitan.[738] Resulta interesante observar que, ya en 1895, el poeta belga Émile Verhaeren, muy próximo al movimiento socialista y con resonancias

realmente apocalípticas, dándose cuenta, quizá con una notable dosis de nostalgia, de las profundas mutaciones que se estaban introduciendo tanto en los comportamientos urbanos como en los rurales, daba comienzo así a su poemario *Les villes tentaculaires*:

> La llanura está triste y cansada y ya no se defiende más.
>
> La llanura está triste y muerta, y la ciudad la devora.

Esta manera de organizar el espacio en la tercera mundialización a la que asistimos tiene como consecuencia que la ciudad actual no tiene unos límites precisos, al contrario de lo que se desprendía, por ejemplo, de la concepción de Max Weber, que señalaba que un rasgo común de todas las aglomeraciones urbanas era que «las ciudades representaban un asentamiento claramente acotado».[739] En la actualidad, son perceptibles síntomas y tendencias que apuntan a que el conjunto del territorio urbano se ha convertido en una *città sconfinata*, esto es, una aglomeración urbana amorfa, ilimitada y filamentosa, sin señales distintivas y sin personalidad, de las que hablan algunos urbanistas italianos actuales (Longo, Sernini, Salzano). «Una ciudad sin confines que, precisamente por no tenerlos, ya no puede ser considerada ciudad en el sentido tradicional».[740] Esta ciudad, según Paul Virilio, «está por todas partes y por ninguna a la vez. [...] Es una ciudad virtual, producto del espejismo virtual de la economía actual».[741]

Muchos indicios ponen de manifiesto que la

«desespacialización» de las relaciones sociales a causa del gigantesco crecimiento de los medios modernos de comunicación y la consiguiente invasión ha convertido en obsoletas las antiguas ciudades asentadas en una espaciotemporalidad que, porque estaba fundamentada en una tradición milenaria, se creía inconmovible.[742] Muchas ciudades actuales, especialmente en América Latina y Asia, adoptan el «modelo Los Ángeles»: a nivel del paisaje urbano casi no hay diferencias reseñables entre el centro y los suburbios. Aunque parezca un sinsentido, el llamado «modelo Los Ángeles» impone una ciudad uniformemente suburbana o, tal vez mejor, lo que antaño fue característico del suburbio se presenta hoy a menudo como el todo de la ciudad.[743] Hace ya algunos años, Lewis Mumford señalaba con tino y sabiduría:

> Hoy en día, una zona muy densamente poblada que contenga a decenas de millones de habitantes y que se extienda por miles de kilómetros cuadrados se identifica *falsamente* como ciudad, y se le da la denominación de «megápolis». Esa inexactitud terminológica revela la incapacidad para comprender la función única de la ciudad como acumuladora y transmisora de una cultura.[744]

Choay afirma que, en la actualidad, el *cyberspace* incide directamente en el patrimonio urbano, en la configuración e interpretación del espacio.[745] Los circuitos de flujos y redes han estimulando la creación de «ciudades-mundo» o megaciudades (Buenos Aires, Ciudad de México, La Paz),

que se caracterizan por la desmesura y la profunda y reiterada degradación del espacio urbano.[746] Después de haber señalado el enorme impacto, ambiental, territorial que en la segunda mitad del siglo XIX tuvo la conjunción del ferrocarril y el telégrafo, la urbanista francesa manifiesta que, a partir de los años sesenta del siglo pasado, ha tenido lugar un giro copernicano sin precedentes en la construcción y administración del espacio urbano.

> El *cyberspace* es el instrumento privilegiado de los nuevos poderes que nos ofrecen la velocidad y la telefonía: ubicuidad que inutiliza las nociones de límites y proximidad, instantaneidad, designada «acción en tiempo real», que elimina la duración, la temporalidad real, sustrato del espacio próximo y de las relaciones interpersonales.[747]

A partir de una comprensión informacional del conjunto de la sociedad que se está imponiendo en la actualidad, Manuel Castells ha señalado que el declive de las viejas y bellas ciudades clásicas europeas («el encanto evanescente de las ciudades europeas») es inevitable para dar paso a lo que él designa con las expresiones «ciudad global», «ciudad-red», «ciudad informacional». En el transcurso de unas pocas décadas, la «pedestrian city» del pasado se ha convertido en la «networked city».[748] Es evidente que muchas ciudades europeas se están convirtiendo en piezas de museo, en reclamos turísticos, en ciudades posindustriales, de convenciones y congresos, en

conjuntos de microcosmos vecinales *(gated communities)* herméticamente cerradas sobre sí mismas, etcétera.[749] En la ciudad actual, cada vez más las redes impersonales sustituyen al vecindario tradicional (Innerarity), que ha desaparecido prácticamente de la vida urbana y que en el pasado desempeñó un papel fundamental en la socialización de hombres y mujeres.[750] Esta nueva configuración del espacio y del tiempo urbanos

> no es un *lugar*, sino un *proceso*. Un proceso mediante el cual los centros de producción y consumo de servicios avanzados y sus sociedades locales auxiliares se conectan en una red global en virtud de los flujos de información, mientras que a la vez restan importancia a las conexiones con sus entornos territoriales.[751]

La ciudad, aseveraba hace ya algunos años Michel de Certeau, era un espacio propicio para las «prácticas urbanas».[752] Con esta expresión señalaba que la urbe era un ámbito propicio en el que se inventan y desarrollan numerosas «pratiques microbiennes», marginales, tan singulares y tan plurales al mismo tiempo, que las administraciones urbanas oficiales, con sus técnicas disciplinarias y cuarteleras, en ocasiones ignoran y otras veces pretenden destruir o al menos asimilar al sistema. Estas praxis no articuladas por y en torno al sistema panóptico y policiaco que con tanta frecuencia pretenden imponer los administradores oficiales del poder al espacio urbano, instauran comportamientos cotidianos y

creaciones subrepticias que permiten que un número considerable de ciudadanos mantengan su identidad en contra de los intentos niveladores y masificadores del poder constituido.

Históricamente, la ciudad, sobre todo a partir de estas «pratiques microbiennes», ha sido el lugar propicio para la articulación de la «argumentación contra el sistema» (P. Feyerabend) y de la configuración de proyectos utópicos de todo tipo. Han contribuido a despertar y crear vínculos efectivos-afectivos de solidaridad entre los ciudadanos que con frecuencia se convertían en poderosos antídotos contra la dispersión, la apatía y el desmembramiento del cuerpo social de las urbes. No cabe duda de que estas «pratiques microbiennes» permiten el establecimiento de talleres vivos de ciudadanía y de relaciones horizontales entre personas que, de acuerdo con las brutales lógicas de los sistemas imperantes, están peligrosamente expuestas a procesos de desintegración, desidentificación y apatía generalizada. En el momento presente, estas prácticas constituyen sin duda el antídoto más eficaz para detener el desmantelamiento teórico y práctico de la vida urbana.

4.3. *Tipología de las ciudades*

La «ciudad» es un vocablo *polisémico*: la *perspectiva* desde la que se sitúa el observador como *teórico* y también el que vive en ella como *práctico* descubren en la realidad urbana múltiples valencias y conexiones, no siempre conciliables entre sí. En relación con las innumerables variaciones y modulaciones de todo tipo que ofrecen las

ciudades del mundo, Jacqueline Beaujeu-Garnier y Georges Chabot afirman que «il n'y a pas de limite à la diversité des cités».[753] Una ciudad, cualquier ciudad, es, en el sentido primero y más directo de la expresión, una «coincidencia de contrarios» *(coincidentia oppositorum)* porque en ella se recogen, a menudo, aparentemente al menos sin orden ni concierto, gustos, intereses, sensibilidades y preferencias dispares y heterogéneas. La sucesión de estilos, talantes, casualidades, opulencia y miseria, bondades y maldades hacen de la ciudad —piénsese, por ejemplo, en Nápoles o en Ciudad de México o en Calcuta o en Pekín— un «caos cosmizado», una imposibilidad posible que con frecuencia ofrece una belleza resplandeciente y alucinante.

De manera muy abreviada, siguiendo las interesantes reflexiones del arquitecto y urbanista Manuel Ribas Piera, podemos distinguir:[754]

a) La ciudad de los pensadores y de los sociólogos teóricos, es una idea abstracta de ciudad, casi en sentido platónico, que intenta reproducir más o menos fielmente un modelo ideal. Quizá *La ciudad de Dios* de san Agustín, con la innegable influencia que ha ejercido en toda la historia política, religiosa y cultural de Occidente, sea el ejemplo más remarcable de este modelo. Ribas Piera también incluye en este tipo la contraposición establecida por Karl Marx entre *ciudad* y *campo*: este se encuentra cada vez más explotado, degradado y desestructurado por el sistema económico, comercial y productivo propio de las modernas agrupaciones

urbanas (burguesas) de carácter fabril.[755] Ha de tenerse en cuenta la reticencia con que Marx consideraba la organización burguesa de los barrios proletarios de las grandes ciudades, con la industrialización salvaje que implicaba, pues estaba convencido de que había ocasionado la destrucción de las antiguas sacralidades, las cuales, como pone de relieve en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), eran «lo sólido que se desvanecía en el aire».[756] Por nuestra parte, añadiríamos a este modelo los numerosos proyectos de ciudad ideal que, a partir sobre todo de la *Utopía* de Tomás Moro, se han diseñado, especialmente desde el Renacimiento, en nuestra cultura. En cualquier caso, se trata siempre de una concepción de la ciudad al mismo tiempo *abstracta* e *informal*, porque no tiene necesidad de muchas precisiones ni sobre sus instituciones sociales, culturales y religiosas ni sobre su formalización en un espacio geográfico concreto.

b) *La ciudad de los psicólogos sociales*, que se manifiesta en los llamados «mapas mentales». Se diseña una imagen de la ciudad con categorías mentales que obviamente operan de manera casi exclusiva desde la subjetividad.[757] La ciudad así construida es, al mismo tiempo, sumamente abstracta y sumamente subjetiva, ya que no se trata de una formalización sobre el papel o de una construcción tangible en tres dimensiones, sino que se atribuye a la ciudad los rasgos y peculiaridades que se recuerdan, sueñan, desean. Mientras que el modelo a)

subraya en primer lugar «lo sociológico» en la configuración de la ciudad ideal, este modelo acentúa la huella de «lo psicológico», esto es, de la experiencia subjetiva en el diseño de la urbe ideal.

c) *La ciudad de los sociólogos*, tal como, sobre todo a partir de Max Weber,[758] se ha descrito e interpretado el espacio urbano. Este es un nudo, con frecuencia de gran complejidad, de relaciones, influencias e intereses, especialmente económicos, entre individuos y grupos que con frecuencia se traducen en conflictos de naturaleza muy diversa entre grupos y también en realizaciones comerciales y culturales que tienen como motor el *mercado*.[759] Max Weber señala que la ciudad es un conjunto unificado de ciudadela y de mercado.[760] En este modelo de ciudad lo que interesa por encima de todo es la red de relaciones que por afinidad, oposición, contraste, despecho, filantropía, se establece, en y desde la ciudad, con las otras ciudades y con los individuos y grupos sociales que habitan en ellas. Haciendo uso de la terminología elaborada en las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX por Ferdinand Tönnies, puede afirmarse que la ciudad de los sociólogos se centra en la *Gesellschaft* en oposición a la *Gemeinschaft*, lo cual significa que se considera la ciudad sobre todo como una asociación o agrupación cultural, comercial, social, política y jurídica en frontal oposición a la ciudad entendida como una comunidad orgánica, animada por un espíritu compartido y de carácter más o menos

afectivo.[761] En tiempo de Tönnies (1887), seguramente como consecuencia de los radicales cambios sociales y políticos que acontecían o que se vislumbraban en el horizonte, existía la tendencia a considerar la división entre la comunidad y la aso-ciación o la agrupación social como una manera de poner de manifiesto dos formas radicalmente opuestas y autoexcluyentes de articular y expresar la relacionalidad humana en el marco del espacio urbano. El sociólogo alemán pretendía esbozar las diferencias radicales entre vida *comunitaria (Gemeinschaft)*, en la que las personas se sentían íntimamente vinculadas entre sí por lazos emocionales, y vida *grupal* o *asociativa (Gesellschaft)*, en la que los individuos expresaban su pertenencia al grupo en términos de tareas y funciones especializadas y productivas, que pretendían ser emocionalmente neutras.[762] Teóricamen-te, en la ciudad de los sociólogos no interesa la urbe como máquina productora de bienes de consumo o como realidad arquitectónica en tres dimensiones, sino que por encima de todo se busca la formalización y en algunos casos la valoración de las relaciones inmateriales que se instauran en el interior de un espacio urbano concreto para poderlas comparar con las que se establecen en otros lugares y situaciones.

d) *La ciudad de los arquitectos y diseñadores*, es decir, «la ciudad que cuando sale el sol produce sombra» (Ribas). Es innegable que esta ciudad, a causa de su concreción y

tangibilidad, se sitúa casi en franca oposición a la ciudad ideal, a la que hemos aludido en el apartado a). Actualmente, y quizá siempre, esta ciudad, porque en realidad se trata de la ciudad en donde los individuos y los grupos humanos desarrollan su vida cotidiana y ejercen sus profesiones, es la que se encuentra sometida a todo tipo de intereses económicos y culturales, a la especulación y la recalificación del suelo, a los chanchullos de los políticos, de los economistas, de las administraciones locales y estatales, a la ley sin entrañas de la «oferta y la demanda».

Tomando como punto de partida los desarrollos económicos e industriales de su tiempo, Max Weber propone una tipología urbana muy sencilla e ideal basada en la capacidad adquisitiva de los ciudadanos: «la ciudad de los consumidores» y «la ciudad de los productores».[763] En la práctica, sin embargo, afirma el pensador alemán, «no hace falta decir que las ciudades reales representan casi siempre y en todas partes a tipos mixtos y, por tanto, no pueden ser clasificadas más que a partir de sus componentes económicos dominantes».[764] No obstante, y en cualquier caso, es muy instructiva la advertencia de Cesare de Seta según la cual

> el intento que han hecho algunos para tratar de establecer una clasificación de las ciudades a partir de las funciones predominantes en cada una de ellas falla en su propio origen desde el momento en que la principal característica de la ciudad reside

> justamente en la combinación e integración de varias funciones interdependientes entre sí: las funciones religiosas, políticas, culturales, económicas, industriales, residenciales, etcétera, colaboran todas ellas a la hora de definir la imagen de una ciudad.[765]

4.4. *Definición de la ciudad*

La realidad ciudadana es heterogénea, polinómica (Simmel), irreductible a eslóganes simplificadores, equívoca en sí misma, porque «la producción social del significado urbano no es un proceso en el que interviene un solo actor», sino que los intereses y proyectos de los diferentes grupos sociales imponen, pacífica o, por el contrario, agresivamente, perspectivas muy contrastadas para la observación, la descripción y la evaluación de la realidad urbana.[766] Como ha escrito Yves-Henri Bonello,

> la ciudad se encuentra más allá de toda perspectiva geográfica, sociológica o histórica porque nace de las necesidades de interacción que tienen los hombres, lo cual prohíbe cualquier tipo de definición estática o descriptiva. Porque se trata de una comunidad viva, posee una tal movilidad que rehúye toda permanencia.[767]

Con frecuencia, en la ciudad antigua y particularmente en la moderna, la beligerancia del ser humano ha encontrado una especie de «lugar natural» en donde desahogarse, imponiendo en el medio urbano la más cruel e inhumana de las leyes de la jungla. Históricamente, la im-plantación de lo urbano ha originado un sinfín de

procesos conflictivos en los que intervenían una gran variedad de actores históricos que anhelaban y luchaban entre sí para disponer del poder institucional, de los recursos naturales y económicos y de la redacción e interpretación de los códigos culturales, religiosos y jurídicos.[768] A partir de estas diferentes y en algunos casos opuestas maneras de considerar la ciudad, Ribas Piera afirma que la definición más breve y al mismo tiempo más completa de ciudad es: la ciudad es «*una realidad de sinergias*». Continúa de esta manera:

> La Ciudad es la máxima creación de la cultura humana producida hasta hoy en su larga evolución. La Ciudad es crisol de cultura de tal manera que el nacimiento del fenómeno urbano y el empuje cultural del *homo sapiens* son hechos coetáneos, el segundo derivado del primero.[769]

Por su parte, el sociólogo Manuel Castells opina que

> la definición de la ciudad es, para cada sociedad, lo que intentan hacer de ella los actores históricos que luchan en esa sociedad. Es obvio que este proceso no es un asunto puramente subjetivo en cuanto a los valores, anhelos y deseos, sino que viene determinado por las fuerzas productivas, la relación con la naturaleza, el legado institucional y las relaciones sociales de producción.[770]

No solo en el mundo occidental, sino prácticamente en todas las grandes culturas de la humanidad (china, azteca, egipcia, sumeria, griega, inca, romana, etcétera), la ciudad

ha sido la *conditio sine qua non* para el desarrollo cultural, científico y tecnológico, la base imprescindible para el nacimiento, expansión y posterior declive de los grandes imperios. Simmel puso de manifiesto que la aportación decisiva de la vida urbana a la configuración de lo humano ha consistido en «la transformación de la lucha con la naturaleza para la adquisición de alimentos en una lucha por los hombres. [...] [En la ciudad,] la ganancia no la procura la naturaleza, sino el hombre».[771] Para el ser humano, la ciudad ha sido, para emplear una expresión de Ernst Bloch, el «laboratorium possibilis salutis», pero no puede olvidarse que también con bastante frecuencia se ha convertido en una plasmación caótica y deshumanizadora de modos de vida carcelarios mediante relaciones laborales y sociales verdaderamente infernales, las cuales no son sino consecuencias muy concretas de la aplicación a la realidad urbana de la «gramática de lo inhumano» (George Steiner) y de la búsqueda incontrolada del beneficio (Marx).

4.4.1. Ciudad y complejidad

La ciudad de nuestros días se ha edificado —se está edificando— en el espacio propio de la conciencia moderna que con frecuencia se encuentra profundamente desgarrada entre el incesante aumento de su *complejidad*, la *transitoriedad* de lo disponible, la intensificación de la vida nerviosa del hombre moderno (Georg Simmel) y una supuesta *objetividad* de la ciudad como cuerpo social, cultural y político. Cabe señalar, sin embargo, que la

relativa fijación geográfica e histórica de la ciudad frente a la movilidad casi patológica del hombre moderno constituye la garantía más firme y segura para la producción de creaciones nuevas y revolucionarias en todos los ámbitos de la vida ciudadana.[772] La ciudad es una suerte de libro relativamente fijado en su literalidad que, en la variedad de espacios y tiempos, ha de leerse y releerse con la finalidad de suscitar, a tenor de los retos del presente, las interpretaciones (creaciones) de los lectores (en este caso, de los ciudadanos); lecturas que son indispensables para dar rienda suelta no solo a la creatividad de sus habitantes, sino también a su salud colectiva, siempre en precario y acechada por múltiples dinamismos desestructuradores.

La aproximación descriptiva, interpretativa y crítica a la ciudad es una de las tareas antropológicas más importantes, irrenunciables y fascinantes para dar una respuesta histórica al interrogante antropológico por excelencia: *aquí y ahora*, ¿qué es el ser humano? O, en relación con nuestra problemática: aquí y ahora, ¿qué es el ciudadano? Precisamente porque, según opinamos, el ser humano es, en su mundo cotidiano, lo que son sus relaciones, la ciudad, que en todos los tiempos ha sido también por encima de todo un haz de relaciones, viene a ser una transposición sobre el espacio y el tiempo de lo que se proponen, desean, rechazan, sueñan, odian y codician los seres humanos que viven en ella. No hay que olvidar que, después de muchos siglos de civilización nómada y rural, la ciudad se convirtió en un espacio de innovación y

de cultura, de industria y de comercio que, como escribe Yves-Henri Bonello, posee un nombre de ensueño: *urbanidad*.[773] En toda ciudad, oriental u occidental, antigua o moderna, se da una interacción, móvil, imprevisible y siempre necesitada de contextualización, entre una determinada forma de apropiación del espacio promovida por una dinámica urbana colectiva y difusa que es a menudo inconsciente para sus actores, los ciudadanos.

> La ciudad es un lugar en el que las interacciones son múltiples y decisivas. [...] La ciudad es muchas cosas: es un lugar construido, un centro de trabajo y de intercambio y un gran mercado laboral; es un conjunto residencial heterogéneo, socialmente diverso, con gente con intereses, preferencias y rentas muy variadas; es un gran espacio social en el que el poder se reparte de manera muy desigual entre individuos, grupos e instituciones públicas y privadas; es una red de transportes que conecta centros económicos y espacios residenciales.[774]

Sin embargo, la descripción precedente es insuficiente, porque la ciudad es mucho más, infinitamente mucho más, que todo eso. En ella, los *implícitos* son quizá mucho más decisivos que los *explícitos*, las alusiones pesan más que las formalizaciones establecidas y consolidadas, las cargas sentimentales se imponen con frecuencia a las lógicas, a menudo mezquinas, de los intereses, a las ganancias e incluso a las necesidades perentorias; a menudo, en ella los apasionamientos se imponen a los espíritus más fríos y

calculadores. La ciudad es, en definitiva, algo inefable, indescriptible, un ensueño hecho geografía mítica con rasgos evanescentes. Abdelrahman Munif apunta en su bella evocación de la ciudad de Ammán:

> Una ciudad es la manera como la gente ve las cosas, su manera de hablar, su manera de comportarse ante los acontecimientos, de afrontarlos y superarlos. Una ciudad son los sueños y las decepciones que ha vivido su gente, tanto los sueños que se han hecho realidad como los que se han visto frustrados y han dejado trazas y heridas. Una ciudad son los momentos de alegría y de tristeza de su gente. Una ciudad es la manera de recibir al que se ama y la manera de dar la espalda a quien no se aprecia. Una ciudad es el lloro de despedida de aquellos que han marchado, por fuerza, temporalmente o para siempre. Una ciudad es la sonrisa con que son acogidos los que vuelven. Una ciudad es todo eso y muchas otras pequeñas cosas, imposibles de recuperar.[775]

O, como en su evocación, entre lírica y sexual, de Valencia, escribe el poeta valenciano Vicent Andrés Estellés, en el *Llibre de meravelles*:

> Temps de records, et pense, et recorde, t'invente.
>
> M'agradaria escriure la guia de València.
>
> Jo no assenyalaria, com ho fan llocs il·lustres,
>
> monuments impassibles, les pedres en cos i ànima,
>
> els llibres que tragueren de Sant Miquel dels Reis,

l'amable biblioteca llatina del Magnànim,
sinó els recomenables llocs on tant ens volguérem,
on t'obrires la brusa mostrant-me els teus pits,
on per primera volta et va besar un home,
i aquell home era jo, segons em deies tu
i tu i jo contents, visca València visca![776]

En su libro sobre las «ciudades invisibles», tan sugestivo y bellamente escrito, Italo Calvino afirma que la ciudad

> no está hecha solamente de esto [de los elementos materiales que la configuran], sino de relaciones entre las medidas de su espacio y los acontecimientos de su pasado: la distancia del suelo de una farola y los pies colgantes de un usurpador ahorcado; el hilo tendido desde la farola hasta la barandilla de enfrente y las guirnaldas que empavesan el recorrido del cortejo nupcial de la reina; la altura de aquella barandilla y el salto del adúltero que se descuelga de ella a la alba; la inclinación de una canalón y el gato que lo recorre majestuosamente para colarse por la misma ventana; la línea de tiro de la cañonera que aparece de pronto detrás del cabo y la bomba que destruye el canalón; los rasgones de las redes de pesca y los tres viejos que sentados en el muelle para remendarlas se cuentan por centésima vez la historia de la cañonera del usurpador, de quien se dice que era un hijo adulterino de la reina, abandonado en pañales allí en el muelle.[777]

Franz Kafka, mientras paseaba junto con su joven amigo Gustav Janouch por las calles, plazas y puentes de su Praga mágica, le hizo esta observación:

> Eso [Praga] no es una ciudad. Es el suelo escabroso de un océano del tiempo, cubierto con los guijarros de sueños y pasiones extinguidas, entre las que nos paseamos como embutidos en una campana de buzo. Resulta interesante, pero con el tiempo se queda uno sin aliento…[778]

Una ciudad, por consiguiente, no se limita a ser ni la orografía que le otorga una fisonomía física peculiar, ni sus calles y plazas, ni los monumentos y servicios municipales de transportes, ni el río que la atraviesa de un extremo al otro, ni los acontecimientos artísticos y deportivos que tienen lugar en ella, ni el puerto con sus barrios marginales y marginados y de mala nota, que también forman parte de ella. Quizá lo más importante sean los *sueños diurnos* de sus habitantes, los rumores que van tomando cuerpo generación tras generación, la geografía mítica, poblada de personajes y acontecimientos fabulosos, las nostalgias de sus habitantes, la ineludible presencia-ausencia de los muertos y la añoranza de los exiliados.[779] Pertinentemente, Saravia Madrigal ha escrito que, «en todas sus dimensiones, la ciudad no puede entenderse en exclusiva por medio de los argumentos racionales».[780] Porque, en definitiva, y como escribe Manuel Castells, las ciudades son la materia prima esencial para la producción de la experiencia humana,[781] y las auténticas experiencias

humanas se codean casi siempre con lo inefable.

4.4.2. Lo urbano y la ciudad

Antes de continuar creemos necesaria una distinción que, en el momento presente, es útil para la correcta interpretación del fenómeno urbano. Nos referimos a la diferencia entre lo urbano y la ciudad; distinción que, en los años sesenta del siglo XX, estableció Henri Lefebvre con precisión.[782] En efecto, en la modernidad ha tenido lugar el divorcio de las antiguas solidaridades entre *urbs* y *civitas*, lo cual implica que la dinámica de las redes técnicas y comerciales (lo urbano) tiende a sustituir la estática de los lugares antaño proyectados y edificados para posibilitar los encuentros e intercambios efectivos y afectivos de los ciudadanos.

Lo urbano constituye un sistema operativo, casi siempre neutro y apático, activo y eficaz en ciudades, pueblos, campo, etcétera, que permite el establecimiento de un conjunto de referencias, de imágenes y de alusiones, materiales e inmateriales, móviles y manipulables, comunes que movilizan, modifican y nutren las relaciones que en el interior de la sociedad mantienen los individuos con el espacio y el tiempo.[783] Transportes y comunicaciones nos implican en relaciones cada vez más numerosas y complejas. Somos miembros de colectividades abstractas en las que las implicaciones espaciales ni coinciden ni representan espacios fijos en el tiempo. El economista estadounidense Melvin Webber resume así esta situación: se impone por doquier el imperio de «the

nonplace urbain realm».[784]

Lo que resulta de este proceso es que la antigua solidaridad entre *urbs* y *civitas* se desvanece, o por lo menos resulta gravemente deteriorada porque las formas de interacción de los individuos entre ellos y con el entorno no solo han aumentado vertiginosamente, sino que se han deslocalizado, desocializado e inestabilizado: en realidad, han entrado como otros tantos aspectos de nuestro momento en el ámbito de la *provisionalidad*. En efecto, como consecuencia de que el espacio físico en la forma clásica del *vecindario* ha dejado de ser social y emocionalmente relevante, es frecuente que un mismo individuo pertenezca a varias agrupaciones sociales, con intereses diferentes y además alejadas mental y físicamente entre sí. Creemos que es justamente en relación con todo eso que pueden observarse de manera ejemplar los efectos disolventes de la sobreaceleración del tiempo, la cual en muchos casos implica la deslocalización (desorientación) de los individuos, la pérdida de los espacios públicos como el ámbito privilegiado de las relaciones propias de la corresidencia, de tal manera que, como escribe Joël Roman,

> el triunfo de la civilización urbana puede convertirse en ocasión de la muerte de la ciudad *(ville)*. […] Entonces, la cuestión de la reconquista de la ciudad se convierte muy a menudo en la de la construcción de una identidad, de un centro provisto de sentido, sin que, con frecuencia, se tenga en cuenta la distancia que separa el espacio público del espacio

común.[785]

En casi todas las culturas, los espacios públicos han desempeñado una función fundamental en la vida de los ciudadanos. En ellos aprendían a ejercer el oficio de hombre o mujer. Por eso mismo Michel de Certeau los denomina «espacios practicados», en los que se accedía a la *orientación* (aprendizaje) imprescindible para la actividad *política* que, en nuestra cultura, a partir de los griegos, ha consistido casi siempre en el ejercicio activo de la ciudadanía.[786]

En la actualidad, esta es una cuestión de la máxima urgencia: ciertamente los espacios *comunes* continúan teniendo vigencia en nuestras ciudades, pero no los espacios *públicos*. Los primeros son espacios indiferentes, impersonales, construcciones simplemente geométricas, en las que, a pesar del enorme bullicio, reina una soledad asfixiante, a menudo acompañada por importantes dosis de inseguridad; son espacios en los que con frecuencia tiene lugar la confrontación agresiva entre egos brutalizados y desocializados. Los espacios públicos, representados antaño sobre todo por la plaza mayor, el foro o el ágora, eran lugares en los que los ciudadanos entraban en contacto, no siempre pacífico, con sus conciudadanos, y en donde se elaboraban, no sin controversias y con ciertas brusquedades, las opiniones y los puntos de vista para los detalles de la política urbana. Actualmente, y por lo general, estos espacios han dejado de ejercer su antigua función: «Nuestras plazas han sido abandonadas y ahora se

encuentran sometidas a todos los vientos, mientras que nosotros mismos nos refugiamos detrás de la pantalla de tv para saborear lo bien fundamentados que son nuestros prejuicios».[787]

5. LA CIUDAD COMO ESPACIOTEMPORALIDAD ORIENTADA

En sentido estricto, solo hay ciudad donde se ha separado un fragmento concreto del espacio amorfo y caótico por medio de ritos de fundación, que la sitúan de manera *ordenada* y *orientada* en el espacio y en el tiempo.[788] A partir de entonces, este ámbito orientado y orientador empieza a existir de verdad con personalidad propia; se establece una ininterrumpida correlación, como si se tratase de un juego de espejos, entre el espacio urbano y el mismo ser humano.

En una gran variedad de culturas, la delimitación, construcción y organización del espacio urbano se lleva a cabo de acuerdo con el modelo arquitectónico por excelencia: el *cosmos*, que es la suprema *expresión* de la perfección y plenitud originales, anteriores a todos los desgarramientos que han experimentado los humanos a causa del mal, la muerte y todas las otras formas de la negatividad. En casi todas ellas, el mito cosmogónico como *palabra paradigmática* y *poderosa* hace posible y sanciona la orientación del espacio, es decir, *cosmización*, para organizarlo y administrarlo con orden y belleza. El cosmos constituye la creación por excelencia, de la que todas las otras no son sino una copia siempre deficiente.[789] El

camino que debe seguirse para que un fragmento del espacio baldío sea apto para convertirse en espacio vivido, con caracteres humanos y humanizadores, es situarlo en el «centro del mundo», que es el lugar donde confluyen creativamente todas las energías positivas, divinas y humanas, mientras que el caos (el «no-espacio» informe y descentrado, a menudo también equiparado con el desierto) es la concentración de las fuerzas demoníacas, causantes de la anomía, la confusión y los procesos de deshumanización.[790] De esta manera los habitantes de la ciudad —del *cosmos* ciudadano— se armaban espiritualmente contra las acechanzas provenientes del exterior de las murallas, es decir, del espacio informe que, en realidad, es el *caos*, y los procesos de «caotización» que instaura.

Por lo general, todos sabemos a qué se refieren, qué significan los términos «orientación» u «orientarse».[791] Sabemos también que en casi todas las culturas humanas, estos términos pueden emplearse en un sentido físico o geográfico y también en un sentido figurado, traslaticio. A partir de la experiencia del hecho de orientarse geográficamente, Kant se planteó la pregunta: ¿qué significa orientarse en el pensar? La respuesta fue:

> Orientarse significa, en sentido propio: en una región del mundo (en cuatro dividimos el horizonte), encontrar las restantes, en particular el oriente. Así, pues, si veo el sol en el cielo, y nos encontramos al filo del mediodía, sé encontrar el sur, el oeste, el

norte y el este.[792]

Curiosamente, tanto en relación con la geografía como con el pensamiento, se trata de *orientación*, es decir, de referencias a un punto cardinal concreto, al este, al oriente, etcétera. Podemos preguntarnos por qué en nuestra cultura caminar correctamente a través del espacio, eso es la orientación, se encuentra referido al *este*. Se trata de una cuestión histórica muy antigua e importante, que se basa en que los cuatro puntos cardinales no marcan direcciones en el espacio formalmente idénticas, sino que cada uno de ellos está cargado con valencias diferentes y muy significativas.

La tradición semita ofrece unas reflexión muy aguda en relación con los términos «Oriente» y «orientación».[793] En hebreo, «oriente» *(quedem)* significa también «origen» y «anterioridad». En el *Zohar* se afirma que el mismo hecho de alejarse de Oriente, del origen por excelencia, permite pensar y experimentar lo que es la separación, la desorientación, la falta de criterios, el sometimiento a procesos anómicos, que desestructuran el cotidiano vivir y convivir de hombres y mujeres. En este contexto se interpreta el conocido mito de la torre de Babel o de la confusión de las lenguas como una trágica desvinculación respecto al origen o como una ruptura drástica con la plenitud auroral que daba consistencia existencial a las palabras y, por encima de todo, al mismo ser humano. En un interesante estudio sobre las relaciones entre *ciencia* y *sabiduría* (profecía), Catherine Chalier se pregunta: ¿por

qué la generación de Babel abandonó Oriente? La respuesta que ofrece la filósofa judía francesa es: si se admite, en consonancia con la lengua hebrea, que el Oriente significa la anterioridad originaria, hay que decir que esta generación —y toda la humanidad que se le asemeja— pretendió borrar de su vida y de sus pensamientos toda orientación por medio de lo que la había precedido, pero, haciendo eso, no se percató de que esta orientación continuaba persistiendo en las palabras de su lengua.[794]

De acuerdo con la interpretación de Chalier, la confusión de las lenguas decretada por Dios no es tanto un gesto de castigo a causa de la soberbia de los amotinados como el punto sin retorno que habían alcanzado final y fatalmente aquellos hombres que habían negado la anterioridad, el Oriente, la orientación incluidos en la lengua primordial (el hebreo), la cual, si todo se hubiera desarrollado como estaba previsto, tenía que ser parte sustancial de su propia humanidad. Por encima de todo, el mito de la torre de Babel quiere poner de manifiesto qué sucede cuando el Oriente desaparece completamente del horizonte de los humanos, es decir, cuando las palabras ya no poseen aquel centro orientativo y teodicéico que las habilita para establecer unas relaciones humanas y humanizadoras, para proyectar desde el presente, aunque sea a tientas, algo de lo que vendrá, para proclamar a un tú, al prójimo, que hay, para hombres y mujeres, a pesar de la inquietante presencia del mal y la muerte, un futuro abierto…

Chalier subraya que la intención fundamental de la narración de la torre de Babel no es enfatizar el hecho de que la multiplicidad de las lenguas, con la confusión que había generado, fuese una degradación o maldición de la humanidad por parte Dios, sino señalar que, si los humanos se muestran hostiles a toda orientación, a toda referencia a los orígenes, entonces se producirá el inevitable éxodo de sus palabras hacia el olvido de toda *proximidad,* y el ser humano se instalará entonces en la *lejanía* respecto a Dios, al prójimo y a sí mismo. La desaparición de las referencias cordiales a la primordialidad oriental y orientada, la desorientación y la abolición de los criterios irrumpen en la vida cotidiana cuando uno cree que todo empieza de nuevo cada día, sin ningún tipo de referencia o de alusión a la anterioridad,[795] es decir, cuando se da un colapso de la *tradición* (y de las transmisiones), cuando uno pretende reinventarlo, recrearlo todo, como si fuera Dios, a partir de la nada. Entonces, en efecto, las palabras ya no permiten establecer y vivir en el marco de unas relaciones humanas marcadas por la sensatez, sino que todo se mueve en un clima de absurdidad, de ausencia de lo anterior que hace posible y vivible lo posterior porque «el porvenir necesita sin duda el provenir» (Marquard). Emmanuel Levinas escribe que

> la absurdidad no consiste en el sin-sentido, sino en el aislamiento de las significaciones innombrables, en la ausencia de un sentido que oriente. [...] La absurdidad mantiene la multiplicidad en la

indiferencia pura.[796]

La orientación o la desorientación que proporciona la ciudad dependen de la calidad orientativa *actual* de la palabra humana, porque el hombre, como ser espaciotemporal que es, para bien y para mal, *habita* en la ciudad (en *su* ciudad) y determina sus coordenadas por medio de la variedad —y en ocasiones de la cacofonía— de las expresividades humanas. Para que pueda llevar a cabo su misión, la palabra decisiva, radicalmente orientadora (dirigida hacia el Oriente), debe abrirse «a una anterioridad fundadora del sentido de las palabras y de los conceptos, es decir, al "avant-propos des langues" (Levinas), que orienta aquellas significaciones que se podrán conferir a las cosas».[797]

En este contexto tendríamos que referirnos a la *tradición*, que permite a los ciudadanos, a partir de la activación *crítica* de la memoria colectiva, la recepción de la orientación inmanente al vivir y convivir de su grupo de referencia o, por el contrario, promueve impulsos caotizadores, que puede alcanzar cotas peligrosas e incluso patológicas.[798] La ciudad es el ámbito propicio, artificialmente configurado y, a menudo también, deformado, para la *recreación* de la tradición como incesante gimnasia corporal y mental de hombres y mujeres. Para ayudarnos a hacer habitable el *presente* y permitirnos intuir algo del *futuro*, las palabras que nos vienen del *pasado* han de ser resituadas y recreadas en cada aquí y ahora concretos, es decir, en el espacio y el tiempo

de una determinada red urbana de relaciones y confrontaciones. Solo entonces será posible el paso, siempre provisional y deficiente, del caos al cosmos. Básicamente, este paso consiste en la *denominación* y el *empalabramiento* correctos, siempre tentativos, de la realidad. Una denominación, hay que añadir, que no es sino un ininterrumpido ejercicio de *traducción*, de experimentos inacabables, y con frecuencia agotadores, para que al mismo tiempo nos contextualicemos y contextualicemos el espacio y el tiempo en el que debemos ejercer el oficio de mujer o de hombre.

Intentamos construir nuestro espacio y nuestro tiempo, nos movemos de arriba abajo por las calles y plazas de nuestra ciudad («hacemos política»), soñamos con la alternativa perfecta que es el *paraíso* nunca suficientemente reencontrado, apuntalamos nuestras esperanzas o nos abandonamos a la desesperación mediante inacabables ejercicios de traducción, de búsqueda de correspondencias, de actualizaciones expresivas, más o menos coherentes, de lo que ya ha sido (o creemos que ha sido) y de lo que será (o creemos que será): según los casos, *nostalgia* y *utopía* presiden, a menudo inconscientemente, las búsquedas, incertidumbres, deseos, desencantos, querellas, de nuestra vida cotidiana en un incesante esfuerzo por pasar del caos al cosmos, de lo informe a lo que, de alguna manera, porque ha sido formalizado, puede ser manejado, alejando entonces la angustia por lo desconocido y potencialmente peligroso.

5.1. *El «centro del mundo»*

El centro del mundo, que también recibe el nombre de *axis mundi* o columna cósmica u ombligo del mundo, tiene una especial importancia en relación con la función orientativa que tradicionalmente se ha atribuido a la ciudad.[799]

> El marcaje del centro es el principio del asentamiento, el fulcro primero de todo el posterior desarrollo creativo: es el principio y el punto de apoyo de todo el *mandala*. No hay ciudad sin centro, como no hay ser humano sin corazón, o sin ombligo. [...] Desde el punto de vista geométrico y urbanístico, es el centro el que crea el espacio, y no al revés.[800]

En las grandes culturas de la antigüedad, Mircea Eliade distingue tres grandes complejos simbólicos que configuran las diferentes formas adoptadas por el centro del mundo que a menudo se combinan entre sí:[801]

1. La montaña sagrada, que establece una íntima conexión entre el cielo y la tierra, es decir, entre lo supramundano y lo mundano.
2. Con frecuencia, los templos, palacios, residencias reales y ciudades son asimilados a la montaña sagrada, que es otro equivalente del centro del mundo. Los lugares santos (Jerusalén, La Meca, Tenochtitlán) tienen las mismas prerrogativas que la cima de la montaña cósmica. Por eso, para poner de relieve su incolumidad ante el mal (representado por las aguas en estado caótico), algunas leyendas judías narran que, a causa de

su santidad, ni el monte Sión ni Jerusalén fueron engullidos por el diluvio universal. La tradición islámica considera que el lugar más sublime de la tierra es la *Ka'aba*: la estrella polar confirma que se encuentra ubicada enfrente del centro del cielo y establece con él una comunicación continua.

3. El santuario o la ciudad sagrada, porque son lugares construidos en torno al *axis mundi*, constituyen el nexo que une y comunica las tres regiones cósmicas, en las que tradicionalmente se ha dividido el conjunto de la realidad cósmica: el cielo, la tierra y el inframundo. Por ejemplo, la ciudad de Babilonia, el primer coloso urbano conocido, era una *Bâb-ilâni*, una «puerta de los dioses», a través de ella los dioses descendían a la tierra. *Dur-an-ki*, «nexo entre el cielo y la tierra», era el nombre de varios santuarios de la antigüedad (Nippur, Larsa, Sippar, Babilonia).[802] En el siglo v a. C., Heródoto escribirá que, a causa de la preferencia de los dioses, con su ingente población y su asombrosa arquitectura, «Babilonia supera en esplendor a cualquier otra ciudad del mundo». La roca del templo de Jerusalén, que sellaba la boca del *tehôm*, el infierno, también se hallaba asentada en el *axis mundi*.[803] Es evidente, por consiguiente, que el espacio *sagrado* (separado) en el que se inscriben los diferentes «centros del mundo», no puede equipararse simplemente al espacio profano y aséptico de la geometría: posee otra estructura y es origen de una experiencia humana de carácter

completamente diferente.[804] Las grandes culturas de Mesopotamia, Egipto, la India o China, por ejemplo, no tuvieron ninguna dificultad para admitir un número muy elevado de lugares sagrados, es decir, separados y repletos de poderes sobrehumanos, siendo considerados cada uno de ellos como «el», o mejor, «un» centro del mundo.[805]

En la casi totalidad de culturas antiguas y modernas, espacio y tiempo no son realidades homogéneas, monocromáticas, anodinas, neutras. Sobre todo para el llamado «hombre primitivo» (y no debería olvidarse que el hombre moderno nunca es tan moderno como cree, ni el hombre primitivo nunca es tan primitivo como, de buena o de mala fe, sobre todo por parte de antropólogos y economistas se afirma que es), algunos fragmentos espaciales y temporales son cualitativamente diferentes, separados (sagrados), cargados con unas valencias que los distinguen claramente de los espacios y tiempos en donde transcurre la existencia cotidiana o profana. De hecho, estos fragmentos permiten la copia, siempre aproximada, de las estructuras del más allá en el más acá. Tal vez no sea exagerado afirmar que, actualmente, el más allá espacial del hombre moderno ha de buscarse en las elucubraciones imaginarias sobre las galaxias o quizás en los territorios ignotos de su propia psique.

A diferencia del espacio cotidiano, «normal», el espacio sagrado dispone de poderosas virtualidades

extracotidianas, que lo separan tajantemente de los ámbitos terrestres en los que, mediante las lógicas del *do ut des*, tienen lugar los *experimenta* de la vida cotidiana. En efecto, con la ayuda de la inextinguible lógica del deseo, tan característica del ser humano, el centro del mundo posee sin cortapisas el poder de interrumpir el *continuum* amorfo, banal y homogéneo de la vida de cada día y de las transacciones de todo tipo que en ella se hacen. Este espacio cualitativamente diferente constituye lo que se suele designar con la expresión «espacio sagrado», porque está *separado*, y, al mismo tiempo, es *atractivo* y *repulsivo*, benéfico y peligroso, sacro y demoníaco. Escribe Mircea Eliade:

> Hay un espacio sagrado y por lo tanto fuerte, importante; y hay otros espacios que no son sagrados y por lo tanto carecen de estructura, forma o significado.[806]

En muchas culturas antiguas, el hecho de instalarse en un lugar determinado no era una decisión intrascendente o casual, sino la consecuencia de una elección que previamente había sido decretada por los dioses. Esta voluntad divina implicaba la *consagración* de un territorio determinado, una separación tajante del espacio elegido, sacralizado por ella, del entorno natural, que había sido hasta entonces «in-culto», informe y caótico. Al mismo tiempo, su consagración incidía en el destino de quienes tenían su morada en él. Por eso, cuando la instalación no era provisional, tal como sucedía en los pueblos nómadas,

sino permanente, se tomaba una decisión que, como afirma Mircea Eliade, «comprometían toda la existencia futura de la comunidad».[807]

La fijación de una comunidad en una ciudad elegida por los dioses situaba a sus habitantes en el centro del mundo o, tal vez aún mejor, en el centro de *su* mundo. En relación con la cultura azteca, aunque esta reflexión también sea aplicable a casi todas las otras, David Carrasco ha hecho notar que «el antiguo tipo de ciudad ideal era un espacio sagrado orientado alrededor de un centro sagrado, que era la quinta esencia de lo sagrado, y que tenía la forma de un templo o de una pirámide».[808] Este centro del universo, porque era en miniatura la reproducción sacramental del orden del cosmos en su totalidad, no solo desarrollaba una función ritual, sino que, con toda propiedad, era el eje a partir del cual se organizaba el conjunto de la vida cultural, cultual, sexual, económica y social de los habitantes de un determinado territorio.[809]

El «centro del mundo», como compendio perfecto del orden y la belleza del universo, permitía una institucionalización de la convivencia de los humanos sancionada por los poderes sobrenaturales, promovía una orientación segura de su pensamiento y acción, garantizaba la creación (o el descubrimiento) de criterios y referencias para resolver los asuntos de la vida cotidiana, mediante la contraposición entre el espacio urbanizado (cosmos), en algunas etapas mediante la agricultura, y el espacio exterior (caos); también daba pie a la institución y

fortalecimiento de la conciencia de un nosotros (identidad ciudadana) frente a los otros (extranjeros).[810]

En diferentes culturas, a menudo geográficamente muy alejadas entre sí, es fácil comprobar que el centro del mundo es una magnitud *terapéutica*, ya que, a partir de él, la existencia individual y colectiva se encuentran en disposición de superar, siempre provisionalmente, la contingencia como estado natural del ser humano.[811]

La ciudad, señala Tilo Schabert, «siempre ha sido un reflejo del mundo; en la arquitectura urbana se refleja la arquitectura del mundo; en el espejo de la ciudad aparece el mundo».[812] En definitiva: «Las ciudades son epifanías del mundo, porque cada ciudad es una ciudad en el mundo, y el mundo es el modelo de toda ciudad».[813] Para los antiguos judíos, Jerusalén era el centro del cosmos, el lugar que permitía la comunicación entre los espacios y los tiempos cósmicos. La capital de los aztecas, Tenochtitlán, era designada por los aborígenes con expresiones como «la raíz», «el ombligo» y «el corazón» porque, en ella y a través de ella, el universo de los humanos entraba en contacto con la Fuente de la vida, al mismo tiempo que establecía relaciones con el mundo infernal.[814]

En su estudio sobre los indios sudamericanos no andinos, María Susana Cipolletti ha puesto de relieve que son numerosas las tribus indígenas de Venezuela, del Chaco (Paraguay y Argentina), de Brasil, en las que, sobre todo en relación con el chamanismo,[815] se encuentra un

axis mundi (a veces, por ejemplo, se trata de un árbol gigantesco o del palo central de la tienda), que permitía la comunicación entre el mundo humano (el mundo inferior) y el mundo de los dioses (el mundo superior). Este último era el que, de verdad, confería significación y valor a las acciones ejecutadas por los humanos en su mundo. Por su parte, Pausanias, en su *Historia*, afirma que

> lo que los habitantes de Delfos designan con el nombre de *omphalos* («ombligo») es de piedra blanca, y se considera que se encuentra en el centro de la tierra, y Píndaro, en una de sus odas, confirma esta opinión.[816]

5.1.1. Fundación de la ciudad

Se ha señalado que la fundación de una ciudad, por medio de la elección de un centro, de un punto fijo orientado, equivale a la creación de un mundo, porque repite de alguna manera, como señala Eliade, la cosmogonía. Y la cosmogonía, como creación ejemplar que es, significa el auténtico venir a la existencia de la realidad como algo *ordenado* y *bello*.[817] La elección de un centro para proceder, a partir de él, a la fundación de una ciudad era un acto henchido de enormes responsabilidades, ya que toda la vida posterior de sus habitantes, tanto material como espiritualmente, se verá profundamente afectada por esta decisión.

Valga como ejemplo la fundación de la ciudad de Roma, tal como la describe Plutarco en *Vidas paralelas* y que, en la tradición occidental, es una de las pautas más significativas

de la inscripción del ejercicio del poder político y militar sobre un espacio urbano concreto.[818] Rómulo, haciendo uso de un ritual etrusco, toma el mundo (cosmos) como modelo de la futura ciudad.[819] Para determinar el lugar exacto en donde debía asentarse la futura ciudad confiaron en un augurio (un *signum ex caelo*), que manifestó su poder mediante una aparición de pájaros en el cielo, súbita y repleta de presagios. En un lugar determinado del Palatino, Rómulo recibió el oráculo de un *augurium maximum*. Allí es donde se encontraba el *axis mundi*, la comunicación entre este mundo, el mundo celestial y el inframundo, y fue allí precisamente donde construyó un foso circular, cuyo punto central era el centro exacto de Roma.[820] Los presentes lanzaron al foso todo tipo de cosas buenas y necesarias (por ejemplo, comida) y también un puñado de tierra de los lugares en donde habían habitado con anterioridad. A partir de entonces, este foso central fue designado con el nombre de *mundus*, porque era en sí mismo el compendio del cosmos.[821] Desde ese momento, los romanos adquirieron la convicción de que Roma era el centro del mundo, el eje del universo en donde se verificaba el paso del mundo terrestre a las regiones superiores (celestiales) e inferiores (demoníacas). *Mundus* casi siempre puede interpretarse como un *omphalos*, como el ombligo de la tierra, de tal manera que las ciudades que poseían un «mundus» se hallaban ubicadas en el mismo centro (ombligo) del *orbis terrarum*.[822]

Después de establecer el centro del mundo, Rómulo

procedió a configurar los límites de la futura ciudad de Roma. Con un arado de bronce, que era arrastrado por una vaca blanca y un toro blanco, trazó alrededor de Roma el *ulcus primigenius*, el surco primordial. Así quedó configurado el perímetro de la ciudad, el *pomoerium*, que era una línea divisoria que establecía con poderes casi mágicos los límites de las propiedades privadas, los lugares comunes de la comunidad y los espacios reservados a las acciones cultuales.[823] Esta frontera mágica constituía una muro infranqueable entre el «nosotros» de los ciudadanos de Roma (los de «dentro») y los extranjeros, «los otros» (los de «fuera»). Las murallas preservaban a los romanos de las influencias funestas, materiales y espirituales, procedentes del exterior, trazando una delimitación muy clara entre el espacio ordenado del interior de la ciudad y el mundo desorganizado y amorfo del exterior.[824] A continuación, desde el centro del mundo (*mundus*) se procedió, por un lado, a la organización del interior de la urbe de acuerdo con las funciones políticas, religiosas y económicas que se ejercerían en los diversos ámbitos urbanos y, por otro, a la distribución y ubicación de los habitantes según su lugar de origen, su riqueza o su dignidad religiosa y social. Hay que añadir que la organización interna de la ciudad consistía en una división cuatripartita (la llamada *Roma quadrata*), porque la imagen del cosmos de los romanos, como la de otros muchos pueblos y culturas, presentaba un universo dividido en cuatro regiones celestes y terrestres. Roma como la ciudad centrada por antonomasia debía reproducir, aquí en la

tierra, el orden, la seguridad y la belleza que imperaban en el cosmos, pauta infalible para el pensamiento, acción y sentimientos de los seres humanos.[825]

5.1.2. Centro antropológico

El hombre antiguo, a causa de las continuas correspondencias y analogías que intervenían en su vida cotidiana, era consciente de las vinculaciones existenciales entre el macrocosmos y el microcosmos, entre su ciudad como espacio exterior y él mismo como espacio interior. Por eso el simbolismo del centro no se limita a poseer un alcance geográfico y urbano, sino que, en el pasado y el presente, también ha ejercido decisivas funciones antropológicas. A causa del vaivén constante entre interioridad y exterioridad, la multiplicidad de centros que establece el hombre en su espacio cotidiano, religioso, cósmico y social tiene indudables repercusiones en el plano psicológico y en las mismas representaciones oníricas. La consecuencia de la transposición de la exterioridad («lo sociológico») a la interioridad («lo psicológico») da lugar a que «el centro aparezca como un campo de poder y fuerza en cuyo interior el hombre se siente protegido y al abrigo de influencias nocivas».[826] Por eso mismo, el centro se convierte en el lugar antropológico en donde el ser humano puede reencontrarse a sí mismo en relación con el otro, es decir, en donde el hombre puede tomar sobre sí la responsabilidad por el «no-yo». La ineludible realidad mundana (espaciotemporal) del ser humano constituye el auténtico origen de la *historia* y de la *ética*.

Es bien conocida la teoría de Otto Rank (*Das Trauma der Geburt*, 1924), antiguo discípulo de Sigmund Freud, según la cual cada individuo, en el transcurso de las variadas peripecias de su vida, busca con ahínco retornar al tiempo anterior a su nacimiento, antes de la catástrofe que supone la venida a este mundo; por eso, se desvive para poder instalarse de nuevo en aquella situación atemporal y sin conflictos, en la que vivía en el útero materno protegido y ajeno a la problemática que es inherente a la condición humana.[827]

Para Rank, el seno materno es, en realidad, el centro del mundo, un lugar sin historia, carente totalmente de conflictividad, sin tensiones y totalmente resguardado de los asaltos imprevisibles y mortíferos de la contingencia. Según su parecer, la nostalgia y el recuerdo de la antigua seguridad y confort, al margen de cualquier tipo de determinación temporal impuesta por la dinámica propia del calendario, mueven a los individuos, durante toda su vida, a una continuada búsqueda, a menudo angustiada y sin palabras para expresarla, para reencontrar la protección y la paz del claustro materno. A partir de este punto de partida, Rank concluye su estudio señalando que la dinámica suscitada por el deseo del retorno habría sido el factor más importante en las creaciones del ser humano, ya que el deseo de unión y felicidad primigenias impulsaría y potenciaría al conjunto de sus capacidades sociales, artísticas y simbólicas.

Es probable que el hombre primitivo, antes de soñar, de

reproducir al hombre, según el ejemplo de Prometeo, con arcilla, se haya entregado, impulsado por un «instinto» análogo al que preside la construcción de los nidos,

> a la reproducción plástica del recipiente capaz de abrigar y de proteger al hombre, dicho de otro modo, del útero. [...] La matriz, el útero materno, es el primer recipiente que el hombre tuvo la idea de reproducir. [...] To-camos así la misma raíz del arte: la reproducción autoplástica del propio devenir del hombre, de su nacer del recipiente materno.[828]

Seguramente la tesis de Rank es exagerada porque pretende explicarlo todo a partir de un reduccionismo metodológico e ideológico empobrecido y empobrecedor, pero no cabe duda de que contiene algunos elementos sumamente interesantes y realistas. Habría que tener muy presente que, en varias tradiciones antiguas, el centro físico-espiritual de la realidad (la ciudad, el templo, el castillo, la casa, etcétera) se designa con epítetos anatómicos (*omphalos*, ombligo, etcétera).[829] Hay una evidente transposición de la realidad corporal del hombre al medio geográfico, pero para que eso haya sido posible ha sido necesario que, con anterioridad, el ser humano fuera capaz de establecer un estrecho paralelismo entre él mismo como microcosmos y la realidad que lo rodea como macrocosmos. En realidad la forma de pensar mediante correspondencias y analogías posee una importancia decisiva para el ser humano porque le permiten, intuitiva y alusivamente, diseñar lo que se escapa a las posibilidades

cuantificadoras y matematizadoras del logos.

En una serie de estudios muy interesantes, Gaston Bachelard ha hecho notar la enorme diferencia que existe entre el refugio de forma angular, con planos verticales y abruptos como son una fortificación militar o un edificio público, y el refugio de forma circular, por ejemplo, la fruta, el huevo o el vientre, que sugieren en primera instancia la intimidad, la paz, el sosiego y la seguridad familiar.[830] Este último tipo de refugio o de centro cordial, señala Meslin, no tiene nada que ver con la perfección que Parménides atribuía al círculo, sino que «se explica por una cierta intuición cenestésica de encontrarse bien, de intimidad, que es próxima a un deseo de defensa y de protección».[831] De manera ejemplar, la decisiva importancia psicológica del corazón como centro del ser humano se pone de manifiesto en la práctica de las distintas configuraciones culturales que ha recibido el *mandala*.[832]

Debe tenerse en cuenta que el mandala puede ser en el mismo instante o sucesivamente el soporte de un ritual concreto o de una concentración espiritual. La plurivalencia, la capacidad para manifestarse en múltiples niveles, de lo real constituye una nota característica del simbolismo del centro.[833] Carl Gustav Jung ha visto en el *mandala* el símbolo de la unidad psíquica del ser humano, que interviene en los variados procesos de individuación. Este autor define el *mandala* como «una dato psíquico autónomo, caracterizado por una fenomenología que

siempre se repite y permanece idéntica en todas partes. [...] El *mandala* es el reflejo real de una actitud de la conciencia que proyecta su actividad en su centro».[834]

Obviando la controvertida cuestión de la interpretación del pensamiento de Carl G. Jung, lo que importa tener en cuenta desde la perspectiva de este estudio son las múltiples correspondencias y transposiciones que siempre se descubren entre el centro psíquico del individuo y el centro social de la colectividad.[835] En la cultura occidental, los místicos han sido los que de manera más insistente han puesto de manifiesto la necesidad que tenía el ser humano de reencontrar su centro para que fuese posible descubrir quién era él realmente, en qué consistía la reconciliación del ser humano, al margen de los espejismos que, con tanta frecuencia, ocultan y falsifican la auténtica realidad. «Ir al centro» ha sido el *desideratum* expresado por todos ellos con términos lingüísticos muy variados y en contextos humanos muy diferentes: Eckhart, Taulero, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Jacob Böhme o Angelus Silesius pueden ser citados como ejemplos muy representativos de ese ardiente deseo.[836] En *Las Moradas*, por ejemplo, Santa Teresa describe lo que es el centro del alma mediante la imagen del «castillo interior», que es al mismo tiempo estructura psicológica y fuente inagotable de dinamismo y dramatismo espirituales.[837] Michel Meslin ha escrito que el Centro es en realidad el estado de equilibrio y de madurez psíquica, caracterizado por una paz profunda y perpetua, que es el fruto de la unión con Dios;

eso es la *hésychia* de los Padres griegos.[838]

Como conclusión de esta breve aproximación a la temática del «centro del mundo», debemos insistir en la decisiva importancia que en numerosas etapas de la historia de la humanidad ha tenido para la organización y la administración de la convivencia humana, ya que ha permitido la articulación material y espiritual, sociológica y psicológica, técnica y artística no solo del espacio humano, sino también de la intimidad del mismo ser humano.

5.1.3. Ciudad y utopía (la ciudad ideal)

Es evidente que, en contraste con lo que sucedía hace cuarenta o cincuenta años, el momento presente ofrece unos rasgos decididamente *antiutópicos* y *antiescatológicos* (Blumenberg). En esta exposición no tenemos la pretensión de dilucidar por qué, en las primeras décadas del tercer milenio, se da esta situación. Nos limitaremos a indicar que, a pesar de las opiniones en sentido contrario que puedan detectarse en la actualidad, el ser humano ha sido, es y será siempre *constitutivamente utópico*. O expresándolo de otro modo: el *deseo*, como consecuencia de su insuperable finitud, fácticamente o de incógnito, nunca cesará de mostrarse operativo en la configuración de su humanidad; configuración que se deberá actualizar cultural y socialmente en función de los retos de cada momento histórico. En la trayectoria de la cultura occidental, resulta indudable que la disposición utópica del ser humano se ha concretado sobre todo en la ciudad como marco preferente;

también: en donde aparecen configuraciones urbanas se da, al mismo tiempo, una forma u otra de utopía, de construcción simbólica y social, al modo de anticipación, de la realidad por mediación de la constitución irremediablemente deseante del hombre.[839]

No cabe duda de que en Occidente, desde los mismos inicios de la era cristiana (sobre todo cuando la religión cristiana se convirtió en «religión oficial» por obra de Constantino), el cristianismo ha sido el agente más importante para la articulación y control de la vida cotidiana de hombres y mujeres, sobre todo a causa de su intervención decisiva en la configuración del *calendario* como agente regulador de los ritmos litúrgicos y laborales urbanos.[840] Además, en todas sus manifestaciones históricas como heredero de la tradición griega y de la tradición semita que es, en el cristianismo, la referencia a la ciudad ideal (utópica) por excelencia, que es la «nueva Jerusalén», ha tenido innegables repercusiones en todos los aspectos de la vida cotidiana de Occidente.[841]

Para comprender qué sentido tiene esta referencia a la ciudad utópica por excelencia en el seno del pensamiento judeocristiano, son precisas unas breves alusiones al sentido que tiene la ciudad en la Biblia.[842] Resulta fácil comprobar que en las escrituras sagradas del judaísmo, la angustiosa tensión entre lo que es la ciudad en la realidad de la vida cotidiana y la ciudad imaginada y deseada se encuentra en el mismo corazón de la esperanza bíblica. En los escritos normativos del judaísmo, la ciudad como lugar

de la acción culturalizadora del hombre es también el lugar de la *ambigüedad* propia de los seres humanos. De ahí la fuerza con que algunos escritos bíblicos (sobre todo los de carácter profético) presentan la «nueva Jerusalén» como la ciudad humano-divina por excelencia: en ella se habrá superado definitivamente la posibilidad de unas relaciones humanas basadas en el olvido de Dios, la voluntad de poder y el afán de riquezas, lo cual implica que finalmente el ser humano habrá superado su ambigüedad característica, su permanente necesidad de interpretar e interpretarse, y dispondrá en su vida cotidiana de la lengua perfecta, transparente, exhaustiva y pleromática.[843]

En los escritos bíblicos, una forma muy corriente de expresar con rasgos firmes la ambigüedad de la ciudad —de *toda* ciudad— se especifica por mediación de la contraposición entre Babilonia, la ciudad *sagrada*, y Jerusalén, la ciudad *santa*.[844] La ciudad sagrada se encuentra vinculada a un acontecimiento fundador de carácter mítico protagonizado por dioses o semidioses, con innegables rasgos de carácter religioso-político, que es el objeto de numerosas narraciones y celebraciones religiosas. Jean Remy ha subrayado oportunamente que en Babilonia, «el poder político y el poder religioso se mezclan en una simbólica común. Babilonia se presenta como la obra de Marduk que, situándola en el lugar que le corresponde, acaba la creación del mundo».[845]

Babilonia, como ámbito privilegiado de la sacralidad, es el centro arquitectónico del universo, separándose

cualitativamente del resto del espacio exterior, que es profano y desprovisto de cualquier valor sagrado y político, es decir, carente de posibilidades de conferir a los humanos el acceso al mundo de los dioses. Mediante una ideología sacropolítica plasmada física y mentalmente en esta ciudad, se muestra claramente que existe una convergencia total entre los simbolismos religiosos y las decisiones políticas como, por ejemplo, en el ejercicio de la soberanía, la propiedad de la escritura, la administración del calendario, que sirven para establecer todo un abanico de autolegitimaciones del poder sacro-político. En ellos y a través de ellos, se manifiesta una de las constantes más sobresalientes de la conflictiva e insuperable relación entre lo religioso y lo político: de una manera u otra, explícita o implícitamente, toda religión posee exigencias políticas, y toda política, aunque sea muy sutilmente, nunca deja de manifestar apetencias religiosas.[846]

Aunque en Jerusalén, ciudad santa, se pueden detectar algunos aspectos que son propios de Babilonia, ciudad sagrada, como consecuencia de la infidelidad del pueblo a la Toráh, se trata, sin embargo, de un espacio urbano que posee una intencionalidad completamente diferente de la de Babilonia. En primer lugar, Jerusalén no es una fundación divina (mítica), sino que su edificación tiene indudables peculiaridades y facetas humanas e históricas. En efecto, su origen remite a un acto bélico (de conquista) de carácter típicamente militar y político. David, con la intención de guarecer el arca de la Alianza, modifica poco a poco el estatuto institucional que poseía la ciudad prejudía

para adaptarla a las exigencias divinas.[847] Además, constantemente, como una especie de memoria reguladora de las posibles transgresiones del pueblo, se mantiene en ella y por medio de ella la dualidad que opone la ciudad al desierto, el espacio real al espacio ideal del pueblo de Israel.[848]

Según Jean Remy, en la narración bíblica, el sentido de Jerusalén se constituye a partir de la historia del pueblo hebreo. En tiempo del exilio, Jerusalén encarnará la esperanza y la promesa. El futuro de la Alianza se presenta como la restauración de Jerusalén. Pero las decepciones después del retorno del exilio babilónico condujeron progresivamente a una distinción entre la ciudad material, que no llega a identificarse con Israel, y la verdadera Jerusalén, idéntica a la promesa, porque es el lugar de la unidad y de la fidelidad. De esta manera, se establece un desdoblamiento entre la representación de la ciudad, cuya plausibilidad se vincula a la experiencia cotidiana y una proyección imaginaria de la misma que mantiene despierta la espera. En este caso, el imaginario de la esperanza se centra en la idealización de la ciudad.[849]

Sin duda, Jerusalén, la ciudad santa, no solo se interpreta en oposición tajante a Babilonia, la ciudad sagrada, sino también como su completa negación, que basaba su futuro sobre las posibilidades atribuidas a una voluntad humana autosuficiente, que excluía totalmente a Dios.[850] Ya en la Escritura se ofrecen numerosas narraciones en las que se muestra que siempre que los

israelitas se han alejado de la fidelidad a Yahvé, la ciudad se ha convertido en el lugar de la lujuria y la intemperancia como en su día lo fueron Sodoma y Gomorra. Por eso resulta indiscutible que la experiencia de la ciudad como ciudad santa, a diferencia de lo que sucede en la ciudad sagrada (Babilonia), ha de incluir de manera irrenunciable la *actitud ética de sus habitantes a favor del otro*: en eso consiste primordialmente la fidelidad a Yahvé.

El habitar correcto ha de ser la forma de ciudadanía que se exige de los habitantes de Jerusalén. Ni la reducción cultual (Babilonia) ni la voluntad de poder (Babel) permiten concretar lo que debe ser Jerusalén como lugar de la convivencia de Dios con los hombres; una convivencia, hay que añadir, que sin alejarse completamente de la cultualidad, debe incluir como momento necesario la *respuesta* positiva a las demandas del otro (responsabilidad); una convivencia que, en definitiva, puede ser calificada correctamente de actitud simpática, la cual debería implicar, en la vida cotidiana, un constante descentramiento de los habitantes de Jerusalén con respecto a sus propios intereses, apetencias y necesidades, para que así fuese posible la constitución del otro como centro ético de su responsabilidad y simpatía. De esta manera, en lugar de la «cultura del yo», tan común en nuestro tiempo, se afirmaría la cultura del otro, concretada en el sujeto colectivo («nosotros»). En esta situación de constitución de un tiempo y de un espacio éticamente responsables, la nueva Jerusalén, como marco espaciotemporal de la convivencia de Dios con los

hombres, va adquiriendo unas dimensiones tangibles, mundanas y operativas, cuya señal distintiva ha de ser la *comunión*, la *comunicación* y la *comunidad*: ni Dios sin los hombres, ni los hombres sin Dios.[851]

Progresivamente, el cristianismo primitivo abandonó la contraposición judía entre la ciudad sagrada y la ciudad santa, y adoptó «una visión fundamentada en una bipolaridad entre la sociedad *visible*, a partir de la cual se organiza la vida cotidiana, y la ciudad *invisible*, fundamentada en la comunión de los santos».[852] La ciudad invisible se expresará concreta y plásticamente en los lugares sagrados que la simbolizan. La basílica romana, por ejemplo, que era el espacio tradicional del culto imperial, se convertirá en el lugar de reunión de los cristianos en torno a un polo simbólico, que posee la virtud de poner al descubierto el vínculo que a todos ellos hermana y vivifica. «De esta manera, se afirma una *ecclesia* de un tipo nuevo en el que el encuentro material no es sino la imagen de una vinculación invisible con una comunidad universal».[853] Aquí, sin embargo, se disimula una trampa que tendrá consecuencias muy negativas para el cristianismo del futuro: la bipolarización «visible-invisible» que, de hecho, es la traducción de la dicotomía «cuerpo-espíritu» de origen griego, dará lugar a que la nueva Jerusalén se convierta en un simple motivo de esperanza, situada en un nebuloso más allá, sin unas dimensiones (éticas y políticas) tangibles. De este modo, la ciudad como configuración sociopolítica que debe vivir en el espacio y en el tiempo

históricos de los hombres, experimenta una suerte de «desetización», la cual incide directamente en la misma comprensión de lo que es cristiano: se ha iniciado el camino de los espiritualismos desencarnados y de la *fuga mundi*, en cuya configuración intervienen numerosos elementos de reconocida procedencia gnóstica y neoplatónica. Esta situación, sin embargo, teniendo en cuenta que el cristianismo fue, por lo menos inicialmente, una religión profética, es un peligroso y flagrante contrasentido que ha afectado profundamente a la vida urbana en suelo cristiano, ya que con mucha frecuencia ha desfigurado la sustancia ética del cristianismo.

Por eso, es comprensible que ya en la primera Edad Media el *monasterio* se convirtiera en un lugar separado, al margen del *continuum* de la vida cotidiana, de elección y santificación, en el que, mediante la acción cultual (sacramental), se hacía presente la anticipación y pregustación de la nueva Jerusalén. A juicio de Remy, el cenobio cristiano no dará lugar a utopías urbanas, las cuales, en la cultura occidental, sobre todo a partir del siglo XII, se impondrán por mediación de corrientes de pensamiento con caracteres preponderantemente laicos, que exaltarán, especialmente a partir del Renacimiento, una configuración racional de las relaciones sociales, laborales e institucionales en el interior de las urbes.[854]

Los monasterios medievales, por el contrario, instalados casi sin excepción en las cimas de los montes (benedictinos) o en el campo (cistercienses), son

equiparados a microcosmos que, mediante una estricta ordenación *cosmizadora* del espacio y del tiempo, actúan como antídotos contra los estragos y perversiones que con frecuencia se atribuyen a la vida urbana concebida como lugar de lo informe y agreste. El monasterio como construcción realmente cosmética y cósmica se interpretará como farmacopea espaciotemporal que permite la sanación de las heridas físicas y espirituales del ser humano. En el siglo XII, el abad calabrés Joaquín de Fiore anunciará la venida de la edad del Espíritu Santo, en la que la humanidad entera se convertirá, mediante una reunión saludable y salvadora de hermanos y hermanas alentada por el mismo Espíritu, en el monasterio universal de los hijos de Dios y hermanos de Jesucristo. Para el cristianismo de la primera Edad Media, el monasterio y no la ciudad era la referencia suprema de la perfección cristiana y humana. Por eso, como apunta Remy, «la historia de la presencia cristiana en las ciudades se comprende a partir del monasterio», de tal manera que «su evocación como utopía concreta explicará también el *a priori* favorable al campo» y una cierta demonización de la vida urbana.

A partir del siglo XIII, en oposición a los modelos feudales imperantes con anterioridad, el centro de la vida ya no será el castillo, sino que cada vez más lo será el ámbito urbano (municipalidades). En la nueva época que se inicia, la organización religiosa, social y económica que en el feudalismo había tenido como centro neurálgico el castillo y la vida rural, se centrará en las instituciones

municipales y en la civilidad que pretenden poner en movimiento. Los frailes mendicantes (dominicos y franciscanos), órdenes urbanas por excelencia, en contraste con el monaquismo tradicional, se convertirán en la expresión y en uno de los realizadores más importantes de este cambio radical que experimentó la organización de la vida pública europea, en general, y del cristianismo, en concreto. Sin embargo, el proyecto de los mendicantes no consistía en una rehabilitación pura y simple de la ciudad (por lo menos de la ciudad tal como la interpreta Remy), sino que su atención iba dirigida a insertar la organización monástica (más o menos rural) en las nuevas estructuras ciudadanas. A partir de ahí puede hablarse de una cierta secularización (desclericalización) —o, tal vez mejor, laicización— de la vida monástica, la cual más adelante ofrecerá creaciones tan sugestivas y creativas para el futuro de la cultura europea como, por ejemplo, la *devotio moderna* y el humanismo, fenómenos típicamente urbanos y no clericales que, como reconoce la inmensa mayoría de investigadores, constituyen el punto de partida de la modernidad europea.

En el siglo XVI, por toda Europa se proponen numerosos proyectos de ciudad ideal como crítica al ejercicio maquiavélico del poder de algunos monarcas de entonces (Fernando de Aragón, Enrique VIII, los príncipes italianos) y de la misma Iglesia. En efecto, Tomás Moro, en su célebre *Utopía*, oponiéndose directamente al pensamiento de Maquiavelo expresado en el *Príncipe*, hace una minuciosa descripción de la institución y organización

de la ciudad ideal, la cual es para sus habitantes un ámbito de felicidad, igualdad fraternal y justicia. La configuración de ciudades ideales utópicas no respondía a intereses religiosos, sino que era el fruto de un racionalismo social afín a las aspiraciones del Renacimiento, en el que el hombre pasaba a ser la medida de una armonía que se había de restablecer. No cabe duda de que la ciudad ideal es concebida como una estructura dinámica capaz de generar armonía, consenso y felicidad, porque se trata de un artefacto cosmizador, que engendra, por un lado, orden y belleza y, por otro, libertad, igualdad y justicia en medio de un mundo asediado constantemente por el caos y las restantes formas de la negatividad, que casi siempre son inducidas por la tiranía y los otros excesos del poder.

En los siglos posteriores, a pesar de la enorme cantidad de esfuerzos invertidos en la configuración de la ciudad utópica, esta, como centro organizador de la realidad social, cultural y política, no llegará a consolidarse, sino que las agrupaciones urbanas serán más bien «desutopizadas». En efecto, una fluidez cada vez más efectiva en el orden de los intercambios de todo tipo ha sido la característica dominante de las ciudades a partir del siglo XVII, hasta llegar al policentrismo y cosmopolitismo tan típicos de las agrupaciones urbanas de finales del siglo XX y comienzos del XXI.[855]

6. CONCLUSIÓN

Creemos que resulta un hecho incontrovertible que «la formación de las ciudades europeas, que hoy en día

podemos valorar como un ciclo entre el auge demográfico y económico del siglo XI y la recesión del siglo XIV, fue vivida en su época como una aventura abierta hacia un futuro desconocido».[856] Entre 1050 y 1350, la urbanización de las grandes ciudades comerciales europeas es un acontecimiento decisivo para la constitución de las identidades ciudadanas de Europa, porque dio lugar a unos asentamientos urbanos, numerosos, inquietos y diversificados, sobre los cuales y a partir de los cuales se han establecido las relaciones culturales, sociales y económicas de los europeos hasta nuestros días. Benevolo hace notar que la misma noción de la ciudad como un «sujeto individual» es una preciosa herencia de aquel tiempo.[857] Una herencia identificadora de los ciudadanos, que impide que estos, en los actuales procesos globalizadores tendentes hacia el anonimato, se vean reducidos a las formalidades amnésicas, vacías y sin rostro de las actuales instituciones nacionales o supranacionales.

Acabamos este apartado con la descripción que hace Henri Pirenne del espacio de la ciudad medieval de los siglos XII-XIII, que puede ser de utilidad para los ciudadanos del siglo XXI:

> La ciudad medieval es una comuna que, al cobijo de un recinto fortificado, vive del comercio y de la industria y goza de un derecho, de una administración y de una jurisprudencia excepcionales, que la convierten en una personalidad colectiva privilegiada.[858]

617 Cf. J. Amelang, «Ciudad: punto de encuentro de dos mitos de espacio», en G. Duby (ed.), *Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura*, Barcelona, Icaria, 1997, pp. 98-105.

618 O. Mongin, *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006, p. 63. Véase también, L. Benevolo, *La cattura dell'infinito*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

619 R. Sennett, «La ville à vue d'oeil. Entretien avec Richard Sennett», en *Esprit*, junio de 1994, p. 83. Sobre la ciudad como escenario teatral, cf. U. Hannerz, *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, fce, 1986, pp. 229-271, con referencia a la obra pionera de Erving Goffman.

620 Véase la importante y exhaustiva obra de H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Madrid, Visor, 2004.

621 Véase F. Choay, «L'utopie et le statut anthropologique de l'espace édifié», en *íd.*, *Pour une anthropologie de l'espace*, París, Seuil, 2006, pp. 348-349.

622 J. Gracq, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 55; cf. *ibíd.*, pp. 69-70. Sobre la ciudad como espacio mental, cf. *ibíd.*, pp. 57-59. Véase además, C. de Seta, *La ciudad europea del siglo XV al xx*, Madrid, Istmo, 2002.

623 Cf. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, 3.2. (pp. 105-120).

624 J. Olives Puig, *La ciudad cautiva. Ensayo de teoría sociopolítica fundamental*, Madrid, Siruela, 2006, p. 15.

625 O. Spengler, cit. en V. Urrutia, *Para comprender qué*

es la ciudad. Teorías sociales, Estella, Verbo Divino, 1999, p. 38.

626 M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, i, *op. cit.*, p. 143.

627 Cf. Seta, *op. cit.*, p. 334; de Certeau, *op. cit.*, pp. 142-144. Por eso tal vez el ejemplo más significativo es Brasilia, las ciudades creadas de la nada suelen ser invivibles para sus ciudadanos.

628 Cf. T. Schabert, *Die Architektur der Welt. Eine kosmologische Lektüre architektonischer Formen*, Múnich, Wilhelm Fink, 1997, pp. 143-152; cf. Olives Puig, *op. cit.*, p. 17. A partir de una posición ideológica muy diferente, H. Lefebvre, *Espacio y política. El derecho a la ciudad*, ii, Barcelona, Península, 1976, p. 31, pone de manifiesto que el espacio «viene a ser un instrumento político intencionalmente manipulado. [...] La representación del espacio está siempre al servicio de una estrategia, siendo a la vez abstracta y concreta, pensada y apetecida, es decir, proyectada. Semejante espacio se va poblando atendiendo a los decretos del poder, con cierta arbitrariedad». Lefebvre, *op. cit.*, pp. 45-46, señala que, desde Platón hasta Hegel, los vínculos entre la reflexión filosófica y la ciudad han sido muy evidentes: «Para los filósofos y para la filosofía, la Ciudad no fue una simple condición objetiva, un contexto sociológico, un dato exterior. Los filósofos han "pensado" la Ciudad; han llevado al lenguaje y al concepto la vida urbana». Más precisamente: la filosofía nace de la ciudad (cf. *ibíd.*, pp. 47-48), de tal manera que «el Logos de

la Ciudad griega no puede separarse del Logos filosófico» (*ibíd.*, p. 49; cf. *ibíd.*, pp. 50-52). En el volumen colectivo *Forma: Pensament. Interaccions entre pensament filosòfic i arquitectura*, Barcelona, Enginyeria i Arquitectura La Salle, 2006, se plantean las relaciones que importantes filósofos del siglo XX (Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Gadamer) y arquitectos (Mies, Rossi, Koolhaas) han mantenido con la ciudad como espacio propicio para la experiencia humana.

629 D. Harvey, *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI, ^{5}1989, p. 16; cf. *ibíd.*, p. 20.

630 U. Beck, «La ciudad abierta», en *íd.*, *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000, p. 115.

631 Cf. Seta, *op. cit.*, p. 15.

632 No debería olvidarse que «la historia de la civilización europea ha sido la historia de las relaciones entre las ciudades de esta anfictionía, que hasta el momento presente aún no ha conseguido darse sus instituciones jurídicas» (J. Comblin y J. Calvo, *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino, 1972, p. 200; cf. *ibíd.*, pp. 198-199).

633 J. Koktin, *La ciudad. Una historia global*, Barcelona, Mondadori, 2006, p. 19; cf. *ibíd.*, pp. 26-29.

634 M. de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, París, Gallimard, 1990, p. 142.

635 Cf. L. van Heucke, «2007, l'anno delle megalopoli», en *Vita e Pensiero*, noviembre-diciembre de 2006, pp. 29-37; Mongin, *op. cit.*, pp. 204-220.

636 P. Bairoch, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 205.

637 F. Choay, «Ville et société à l'ère électro-télématique: une mutation à l'oevre», en *íd.*, *Pour une anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, p. 230. Sobre la importancia de los medios de comunicación en la evolución de las ciudades, cf. *íd.*, pp. 231-239.

638 Cf. M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. i. La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 436-444; Choay, *op. cit.*, pp. 319-320.

639 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 209-220. Véase además, A. Lindón, «Del suburbio como paraíso a la espacialidad periférica del miedo», en A. Lindón *et al.* (eds.), *Lugares imaginarios en la metrópolis*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 85-105. Sobre la era de las «ciudades gigantes», cf. *ibíd.*, pp. 204-209.

640 F. Choay, «"Ville": un archaïsme lexical», en *íd.*, *Por une anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 151-153. Esta autora afirma que actualmente estamos más alejados de la ciudad haussmanniana de lo que lo estaba esta del Imperio romano (cf. *ibíd.*, pp. 312-313).

641 Cf. R. Martel y S. Baires, «Imaginarios del miedo y geografía de la inseguridad: construcción social y simbólica del espacio público en San Salvador», en Lindón *et al.* (ed.), *op. cit.*, pp. 119-135.

642 Véase P.-H. Chombart de Lauwe, *Hombres y ciudades*, Barcelona, Labor, 1976, p. 13. «La ciudad tendría que ser el reflejo de las estructuras sociales. Si estas se encuentran en un estadio evolutivo, la ciudad también

tendría que ser evolutiva. [...] La ciudad, que atrae a los hombres que buscan liberación, los somete, de hecho, a represiones y coacciones que los desaniman» (*ibíd.*, p. 20).

643 Cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 15-20, 23-29.

644 P. Pinchemel, «Le phénomène urbain», en H. Carrier y P. Laurent (eds.), *Le Phénomène Urbain*, París, Aubier-Montaigne, 1966, p. 14.

645 Véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 59-102. Estas afirmaciones, creemos, deben matizarse en función de las investigaciones de algunos etólogos actuales (por ejemplo, F. de Waal, *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets, 2007).

646 Cf. Y.-H. Bonello, *La ville*, París, puf, ^{2}1998, pp. 37-38. G. Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *íd.*, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 2001, *passim*, pone de manifiesto que lo que caracteriza a las grandes urbes modernas es la movilidad y el rápido envejecimiento de cualquier novedad.

647 F. Braudel, cit. en Koktin, *op. cit.*, p. 19; cf. *ibíd.*, pp. 20-21.

648 Véase Braudel, *op. cit.*, pp. 21, 28-30.

649 Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», *op. cit.*, p. 376; cf. *ibíd.*, p. 377. Según este autor, el antídoto del habitante de la gran ciudad contra la presión nerviosa a la que se encuentra sometido es la *indolencia*, que es la negación a reaccionar ante la velocidad indomable de los

cambios sociales que tienen lugar en la urbe moderna (cf. *ibíd.*, pp. 384-385). En los últimos años del siglo XIX y primeros del siglo XX, Simmel constató que las ciudades modernas eran «el centro de la división económica del trabajo más avanzada», de tal manera que «la economía monetaria es lo que domina la metrópolis moderna» (cf. *íd.*, pp. 383-384).

650 Véase lo que apuntamos en el capítulo anterior sobre la sobreaceleración del *tempo* vital en nuestros días.

651 Hemos analizado esta problemática con un cierto detalle en L. Duch, «Cultura i societat tecnológica: l'Espai i el Temps», en *íd.*, *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, pp. 199-244. Es evidente que otro factor, extremadamente negativo, que incide en la habitabilidad humana (la espaciotemporalidad) es el *ruido* (cf. L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2, 1*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 281-285).

652 I. Cerdà, *Las cinco bases de la teoría general de la urbanización* [1859, 1861], compilación, estructuración y comentario de A. Soria i Puig, Barcelona, Fundació Catalana per a la Recerca, 1996. Fue Cerdà quien en 1860-1861 introdujo el término «urbanización», adoptado posteriormente en otras lenguas europeas. Bautizó la obra de su vida con el título *Teoría general de la urbanización* (1867), la primera obra de la Edad Contemporánea que se ocupa metódicamente de la ciudad en cuanto construcción, atendiendo a su evolución y a la manera en que sus

elementos constituyentes funcionan y se condicionan mutuamente (A. Soria) (cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 130-133).

653 Cf. Choay, *op. cit.*, pp. 189-191.

654 Sobre la antropología del viaje, cf. L. Duch, *El pelegrinatge com a viatge*, Barcelona, Fundació Maragall, 2010.

655 H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1969, p. 54.

656 Cf. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, *passim*. Véase, sobre todo, M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 63-120 («L'opé-ration historiographique»).

657 De ahí la importancia decisiva de la antropología de los sentidos humanos para una praxis antropológica centrada en el tiempo y el espacio antropológicos (Merleau-Ponty) (cf. Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, *op. cit.*, pp. 170-225).

658 Mongin, *op. cit.*, p. 291.

659 Sobre la tensión entre el adentro y el afuera, el centro y la periferia, lo interior y lo exterior en la ciudad, véase Mongin, *op. cit.*, pp. 69-97.

660 Véase G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005, esp. pp. 75-82.

661 H. Maldiney, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 294.

662 Entendemos por socialización la manera concreta en la que un individuo se convierte en miembro de su sociedad y cómo se produce su identificación en ella. Véase

sobre esta problemática, D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Découverte, 1996, pp. 46-49. De una manera más pormenorizada, cf. Th. Luckmann y P. Berger, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu-Murguía, 1986, pp. 164-174 (socialización primaria), pp. 174-185 (socialización secundaria).

663 Es evidente que los esquemas de la «memoria colectiva» de cada cultura son elementos imprescindibles para la socialización de los individuos e incluso para motivar cambios profundos en el paisaje urbano (cf. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 160-169).

664 H. Churchill, *La ciudad es su población*, Buenos Aires, Ediciones Infinito, 1958, pp. 10, 11.

665 G. Simmel, cit. en D. Frisby, *Fragmentos de modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, pp. 146-147.

666 Mongin, *op. cit.*, p. 69; cf. *ibíd.*, cap. iii (pp. 69-97).

667 Ch. de Lauwe, *Hombres y ciudades*, *op. cit.*, p. 11.

668 H. R. Schein, cit. en C. Contreras Delgado, «Paisaje y poder político: la formación de representaciones sociales», en Lindón *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 173. Una buena aproximación a la problemática historia del paisaje la ofrecen F. Petri, E. Winkler y R. Piepmeier, «Landschaft», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1980, col. 11-28.

669 Contreras, *op. cit.*, p. 173.

670 Cf. Contreras, *op. cit.*, p. 185.

671 M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 143.

672 Véase O. Marquard, «Sobre la inevitabilidad de los hábitos», en *íd.*, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas,* Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 69-84.

673 Véase lo que hemos señalado en un capítulo anterior de esta exposición sobre «cultura y urbanidad». Sobre el aprendizaje como categoría antropológica, cf. L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2001 (2.ª reimpr.), pp. 85-142.

674 Cit. en Choay, *op. cit.*, p. 167.

675 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 24-25. Véase además, F. Choay, «Le règne de l'urbain et la mort de la ville», en *ibíd.*, *op. cit.*, pp. 165-198.

676 Véase lo que expondremos en este mismo capítulo sobre ciudad y utopía (5.1.3). Véase además, J. Remy, «Villes, espaces publics et religions, récits d'espérance et pratiques quotidiennes», en *Social Compass* 45(1998), pp. 23-24.

677 Cf. S. Freud, *Malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990 (14.ª reimpr.), pp. 12-17.

678 F. Choay, «De la démolition», en *íd.*, *Pour une anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 286-306; *íd.*, «Les signes de la ville», en *íd.*, *op. cit.*, pp. 138-140; Seta, *op. cit.*, pp. 352-357.

679 Seta, *La ciudad europea*, *op. cit.*, p. 352.

680 Véase Choay, *op. cit.*, pp. 288-289. Haussmann, el planificador del París moderno, fue sin duda el mayor

demoledor de la capital francesa (cf. *ibíd.*, pp. 300-301).

681 Cf. Choay, *op. cit.*, pp. 139-140, 243-245.

682 Choay, *op. cit.*, p. 297; cf. *ibíd.*, 298-299. Esta autora apunta que la conservación sistemática del patrimonio urbano es, en el fondo, una actitud narcisista (cf. *ibíd.*, pp. 297-298).

683 Choay, *op. cit.*, p. 293. En 1902, Élie Faure escribía: «¡Dejad morir a las ruinas! Restaurar las ruinas es tan inútil como maquillar a los ancianos. Querer perpetuar la muerte es un insulto a la vida. Dejemos que las ruinas mueran la muerte de los hombres, las bestias y las plantas. Otros templos y otras estatuas brotarán de la tierra fecunda» (cit. en Choay, *op. cit.*, p. 278).

684 Véase D. Hiernaux, «Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? De choques de imaginarios y otros conflictos», en Lindón *et al.* (ed.), *op. cit.*, p. 33; Choay, *op. cit.*, pp. 242-251. Hiernaux pone de manifiesto que el imaginario patrimonialista no ha pensado a fondo en las implicaciones sociales de la preservación patrimonial, justificándose sobre todo a partir de la preservación de un capital cultural colectivo (cf. Hiernaux, *op. cit.*, pp. 38-39).

685 A. Magnaghi, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 301.

686 M. de Certeau, «Les revenants de la ville», cit. en Choay, *op. cit.*, p. 137. Véase M. Vázquez Montalbán, *La Literatura en la construcción de la ciudad democrática*, Barcelona, Crítica, 1998.

687 Choay, *op. cit.*, p. 266. Véanse las agudas reflexiones

de R. Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*, 2011, esp. pp. 65-149.

688 Véase Choay, *op. cit.*, pp. 224-225.

689 Cf. J.-F. Collange, «Jalons pour une presence de l'Église dans la ville», en J.-G. Nadeau y M. Pelchat (ed.), *Dieu en ville. Évangile et Églises dans l'espace urbain*, Outremont (Québec), Novalis, 1998, pp. 20-21. Véase además, D. Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península, 2001, esp. 2.ª parte («Dimensiones de la piedad»).

690 É. Benveniste, «Deux modèles linguistiques de la cité», en J. Pouillon y P. Maranda (ed.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, i, París, Mouton, pp. 589-596. Debe hacerse notar que el término sánscrito para ciudad es *puri*, que es el equivalente del griego *polis*. Ambos derivan de la misma raíz indoeuropea.

691 Cf. Mongin, *op. cit.*, p. 169. Considerada como *urbs*, la ciudad es un conjunto de edificios, murallas y centros administrativos que ocupan un espacio delimitado y organizado políticamente.

692 Véase F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-viie siècles*, París, La Découverte, 1996.

693 Véase G. Cambiano, *Polis. Histoire d'un modèle politique*, París, Flammarion, 2003.

694 Véase Choay, *op. cit.*, p. 168. Véase también el

incisivo estudio de E. Lichtenberger, *Die Stadt. Von der Polis zur Metropolis*, Darmstadt, Primus, 2002.

695 I. Calvino, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 1990, p. 100.

696 Cf. Pinchemel, *op. cit.*, pp. 14-15.

697 Schabert, *Die Architektur der Welt*, *op. cit.*, p. 149, 150; cf. *ibíd.*, pp. 143-145.

698 Aquí deberíamos referirnos a las reflexiones de Hannah Arendt, que concibe la auténtica *acción* del hombre conectada indisolublemente con la *esfera política* de la existencia humana (cf. H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998 (1.ª reimpr.), esp. pp. 91-93).

699 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 17, escribe que «la política se presenta como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos». Agamben, siguiendo algunas intuiciones de Michel Foucault, propone unos análisis muy convincentes de la *(bio)política* actual que, con unos precedentes conectados directamente con la política de los campos de concentración y de exterminio del nacionalsocialismo, se centra en la «nuda vida», intentando dominarla y colonizarla (cf. especialmente la 3.ª parte del libro de Agamben).

700 Tenemos aquí presente el esquema «exteriorización-interiorización-apropiación» que propuso

P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, [2]1981, pp. 13-50, para explicar el proceso de construcción del mundo por parte del ser humano en interacción constante con su propio grupo social.

701 Véase Schabert, *op. cit.*, p. 144.

702 L. Mumford, *City Development. Studies in Desintegration and Renewal*, Londres, Secker & Warburg, 1946; *The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, Londres, Secker & Warburg, 1963; S. Giedion, *Espacio, tiempo y arquitectura. El futuro de una nueva tradición*, Barcelona, Hoepli Ediciones Científico-Médica, 1955. Sobre el pensamiento urbanístico de Mumford, cf. F. Choay, «Mumford au miroir de Georges Friedmann», en *ibíd.*, *op. cit.*, pp. 68-85.

703 Véase la nueva edición de N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, ed. de J. F. Ivars, intr. de G. Dumézil, Barcelona, Península, 1984. Sobre este autor, cf. Olives Puig, *op. cit.*, pp. 18-24.

704 Cf. Urrutia, *op. cit.*, pp. 24-26.

705 Título del escrito de Italo Calvino.

706 Calvino, *Las ciudades invisibles*, *op. cit.*, p. 15. Castells, *La era de la información*, *op. cit.*, pp. 427-444, plantea la cuestión del final de la ciudad (europea) clásica y el inicio de las megaciudades como centros neurálgicos de comunicación. L. Mumford, por su lado, «Ciudad. i. Formas y funciones», en D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, ii, Madrid, Aguilar, 1979 (2.ª reimpr.), p. 384, hace notar que en la definición de ciudad

no pueden tenerse en cuenta exclusivamente los elementos cuantitativos, sino que sobre todo han de ponderarse los elementos cualitativos (tal como lo hace Calvino en la cita que hemos hecho de *Las ciudades invisibles*).

707 El estudio de Frisby, *Fragmentos de modernidad*, *op. cit.*, muestra cómo, a partir de Simmel, Kracauer y Benjamin, es posible ofrecer un planteamiento y una solución alternativa a la cuestión sobre el origen de la modernidad que formuló Max Weber, y que se ha impuesto de una manera casi canónica en las ciencias humanas. En este contexto también debe tenerse en cuenta el libro de St. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, que corrige el alcance de algunas afirmaciones en torno al origen de la modernidad.

708 M. Kundera, *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets, 2007, pp. 21-26. E. T. Hall, *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1973, cap. VIII (pp. 147-158) («El lenguaje del espacio»), lleva a cabo una interesante presentación de la literatura como clave de percepción del espacio, sobre todo del espacio urbano. Véase esp. M. Llorente, «La ciudad de la palabra literaris. La ciudad representada: espacio habitado y literatura urbana», en M. Llorente (ed.), *Topología del espacio urbano. Palabras, imágenes y experiencias que definen la ciudad*, Madrid, Abada, 2014, pp. 171-211, esp. pp. 177-184.

709 P. von Matt, cit. en R. Sala Rose, *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus*

letras, Barcelona, Alba, 2007, p. 25. Véase también, M. de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, París, Gallimard, 1990, pp. 170-181 («Récits d'espace»).

710 M. Augé, *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 109.

711 Véase Llorente, *op. cit.,* p. 179.

712 Mongin, *op. cit.*, p. 37.

713 Llorente, *op. cit.*, p. 173; cf. *ibíd.,* p. 175.

714 Augé, *op. cit.*, p. 110. Lévi-Strauss ha hecho notar que el auge de la novela se debe al «agotamiento del mito» (cf. J. Goody, *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999, pp. 200-201).

715 Remitimos a las valiosas reflexiones de C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993, pp. 20-27 y *passim*. Véase también, L. Duch, «Literatura i crisi», en *íd.*, *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistencia del temps present*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 135-158.

716 Cf. Kundera, *op. cit.*, pp. 41-46.

717 Téngase en cuenta que el humor es «el relámpago divino que descubre el mundo en su ambigüedad moral y al hombre en su profunda incompetencia para juzgar a los otros; el humor es la embriaguez de la relatividad de las cosas humanas; el placer extraño nacido de la certidumbre que no hay certezas» (Kundera, *Los testamentos*

traicionados, *op. cit.*, p. 46). Una buena aproximación antropológica al humor ofrece P. L. Berger, *La rialla que salva. La dimensió còmica de l'experiència humana*, Barcelona, La Campana, 1997.

718 Véase Kundera, *op. cit.*, pp. 42-43. El número de escritores que escrutan la ciudad son legión. Borges y Sábato en Buenos Aires, Jacques Yonner y Raymond Queneau en París, Mendoza y Marsé en Barcelona, Fernando Pessoa en Lisboa, Joyce en Dublín, Naguib Mahfouz en El Cairo, Elias Khoury en Beirut, Orhan Pamuk en Estambul, Paul Auster en Nueva York, etcétera (cf. Mongin, *La condición urbana*, *op. cit.*, pp. 35-39).

719 J. Llovet, *El sentit i la forma. Assaigs d'estètica*, Barcelona, Edicions 62, 1990, p. 200.

720 M. de Certeau, *op. cit.*, pp. 170-171, 173. Existe una relación muy estre-cha —casi una identidad— entre el lector de un relato y el paseante por las calles de una ciudad: ambos son creadores, del texto y del paisaje urbano, respectivamente (cf. *ibíd.*, pp. 182-183).

721 Hemos analizado ampliamente esta problemática en L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2001 (2.ª reimpr.), *passim*.

722 Kundera, *op. cit.*, p. 41.

723 Véase Kundera, *L'art de la novel·la*, Barcelona, Destino, 1987, pp. 15-35.

724 Véase Llorente, *op. cit.,* pp. 178-179.

725 Véase el interesante texto de F. Choay, «De la

démolition», en *íd.*, *Pour une anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 286-306, en el que ofrece una serie de criterios para discernir, en relación con los monumentos de la ciudad, lo que debe derruirse y lo que debe conservarse.

726 Véase Llorente, *op. cit.*, p. 189.

727 Véase A. Huyssen, *Modernismo después de la posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 115-140.

728 Cf. J.-J. Wunenburger, *L'homme à l'âge de la televisión*, París, puf, 2000. Véase también, P. Bourdieu, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.

729 Una obra clásica y pionera de geografía urbana es la de P. Lavedan, *Géographie des villes*, París, Gallimard, 1936. Véase además, G. Chabot, *Las ciudades*, Barcelona, Labor, 1972. Según Chabot, «la definición de ciudad ha de expresar al mismo tiempo la doble condición de un modo de vida no rural y la de una aglomeración continua importante» (*ibíd.*, p. 14). E. E. Bergel, *Sociología urbana*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1959, p. 21, afirma: «Llamaremos ciudad a todo poblado en el que la mayoría de los ocupantes se dedican a actividades no agrícolas». Mucho más actual nos parece la definición que ofrece F. Ratzel: «Una ciudad es una reunión perdurable de gente y de viviendas humanas, que cubren una gran superficie y se encuentra en una encrucijada de vías comerciales» (F. Ratzel, cit. en Chabot, *op. cit.*, p. 14). Hannerz, *Exploración de la ciudad*, *op. cit.*, pp. 80-88, ofrece una buena aproximación al urbanismo de Louis Wirth.

730 Véase, por ejemplo, H. McLeod, «The Urban/rural

Dichotomy in European and North American Religious History from Eighteenth Century to the Twentieth», en *Social Compass* 45(1998), pp. 7-19.

731 Véase Mongin, *op. cit.*, pp. 195-196.

732 R. E. Park, cit. en D. Martuccelli, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du xx*e *siècle*, París, Gallimard, 1999, p. 412. Park es uno de los representantes de la llamada «escuela de Chicago» (1918-1940) que, siguiendo algunas reflexiones de Georg Simmel, investigaron los profundos cambios introducidos en la modernidad, especialmente en relación con el espacio (ciudad). Véase Martuccelli, *op. cit.*, pp. 406-436.

733 P. Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor.* Entrevista con Philippe Petit, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 71-72. Max Weber, siguiendo la tradición clásica, distingue entre la ciudad y el campo a partir de la realidad económica (cf. M. Weber, *La ciudad*, Madrid, La Piqueta, 1987, pp. 3-7).

734 Hace ya algunos años, Henri Lefebvre señalaba que las diferencias entre el ámbito urbano y el rural se diluían cada vez más (Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, *op. cit.*, pp. 87-90, 137-138). «Ha de reconocerse que los espacios, que denominamos "rurales" más por sus tipos de paisaje que por ninguna otra cosa, dependen cada vez más de la dinámica de las ciudades. Su papel, su lugar en la organización del espacio, está en función de la dinámica de la ciudad más que en función de su propia dinámica» (J. Nogué Font, «Dilemes i contradiccions a l'entorn d'un

concepte ambigu», en aa. vv., *La ciutat. Visions, anàlisis i reptes*, Girona, Ajuntament de Girona-Universitat de Girona, 1998, p. 13; cf. *ibíd.*, p. 14). O. Nel·lo, «La ciutat il·limitada i la ciutat futura», en *La ciutat*, *op. cit.*, p. 47, subraya el hecho de que «si bien la separación formal y jurídica entre ciudad y campo se quebró a partir de la Revolución francesa, las transformaciones económicas y tecnológicas subsiguientes han integrado física y funcionalmente el espacio hasta tal punto que las actividades económicas y las formas de vida urbana se han extendido por todo el territorio».

735 Seta, *op. cit.*, pp. 349-350.

736 Cf. Choay, *op. cit.*, pp. 168-169.

737 F. Choay, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 193.

738 Véase Pinchemel, *op. cit.*, p. 19. Para este autor, la situación actual es consecuencia directa de la revolución industrial, por un lado, y de la preponderancia de los *mass media*, por el otro (cf. *ibíd.*, pp. 19-20).

739 M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México-Buenos Aires, fce, ^{2}1964, p. 938.

740 Nel·lo, *op. cit.*, p. 47; cf. *ibíd.*, pp. 48-60. Este autor ofrece un buen análisis sobre la «ciudad difusa» como forma futura de las ciudades del siglo XXI. Véase además, Virilio, *op. cit.*, p. 73. El economista norteamericano Melvin Webber habla de una urbanización difusa sin precedentes, de una escala de dispersión espacial totalmente impensable e imposible en el pasado (cf. Choay, *op. cit.*, p. 205).

741 Virilio, *op. cit.*, p. 73.

742 Cf. Choay, *op. cit.*, p. 208.

743 Cf. Lindón, *op. cit.*, pp. 85-86.

744 Mumford, «Ciudad», *op. cit.*, p. 385.

745 Cf. F. Choay, «Patrimoine urbaine et cyberspace», en *íd.*, *op. cit.*, pp. 218-228. Parece ser que fue William Gibson (1984) el que utilizó por vez primera este término para designar los circuitos mundiales de información electrónica.

746 Cf. J. Monnet, «La mégapolisation: le défi de la ville-monde», en Y. Michaud (ed.), *Qu'est-ce la société?*, iii, París, Odile Jacob, 2000, pp. 155-168; Mongin, *op. cit.*, pp. 204-209.

747 Choay, *op. cit.*, pp. 221; cf. *íd.*, p. 227.

748 Cf. las interesantes observaciones de G. Dupuy, *L'urbanisme de les xarxes. Teories i mètodes*, Barcelona, Oikos-tau, 1996, pp. 43-54. El urbanista catalán Ildefons Cerdà (1815-1876), promotor del *Eixample* barcelonés, fue el primero, según Dupuy, que, en oposición al urbanismo ortodoxo, habla de la red y de la vialidad como soluciones a los problemas de la ciudad moderna (cf. Dupuy, *op. cit.*, pp. 94, 105-109). «Cerdà es una especie de inventor del urbanismo en el sentido moderno de la palabra» (*ibíd.*, p. 108). Véase el volumen editado por A. Soria Puig, *Cerdà. Las cinco bases de la teoría general de la urbanización*, Madrid, Electa, 1996, que contiene los textos más significativos del urbanista catalán.

749 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 300-301.

750 Véase M. Choque Aldana, «Territorio e identidades», en Lindón *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 191-198,

sobre la autoconstrucción del vecindario por parte de los vecinos.

751 Castells, *La era de la información*, i, *op. cit.*, p. 419 (énfasis nuestro). En otro lugar hace notar que, «en la mayoría de las ciudades europeas [...], las zonas residenciales verdaderamente exclusivas tienden a apropiarse de la cultura e historia urbanas, situándose en zonas rehabilitadas o bien conservadas del centro de la ciudad. Al hacerlo, destacan el hecho de que, cuando se establece y se marca claramente la dominación, la elite no necesita irse al exilio de las afueras para escapar de las masas» (*ibíd.*, pp. 434-435). Véase además, Hannerz, *Exploración de la ciudad*, *op. cit.*, pp. 188-228, que ofrece la prehistoria de la actual ciudad-red.

752 Véase M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, pp. 142-146. Véase además, Mongin, *La condición urbana*, *op. cit.*, pp. 144-145.

753 J. Beaujeu-Garnier y G. Chabot, *Traité de géographie urbaine*, París, A. Colin, 1963, p. 43.

754 Sobre lo que sigue, M. Ribas Piera, «La ciutat, realitat de sinergies», en *La Ciutat. Col·loquis de Vic*, i, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1997, pp. 19-20. Véase también, Choay, «Le règne de l'urbain», *op. cit.*, pp. 169-189. R. N. Morris, *Urban Sociology*, Londres, George Allen and Unwin, 1968, pp. 25-37, 86-95, ofrece una interesante perspectiva histórica de las tipologías de la ciudad. Son útiles también las descripciones tipológicas de las ciudades del mundo que presentan Beaujeu-Garnier y Chabot, *op.*

cit., pp. 43-98.

755 Quizá también tendría que incluirse en este grupo la ciudad del derecho o, tal vez mejor, de la filosofía del derecho, un fenómeno esencialmente urbano, ya que es «el conocimiento y la interpretación de las repercusiones sociales y públicas del *homo urbanus*» (González Ordovás, «La separación espacial de los ámbitos de la actividad humana en la metrópoli», en *El malestar urbano en la gran ciudad*, Madrid, Talasa, 1998, pp. 7-32, cit. en p. 9).

756 Véase la instructiva interpretación que hace del *Manifiesto* M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, ^{4}1991, pp. 81-128.

757 Son significativas en este sentido las obras de K. Lynch, *L'image de la cité*, Bruselas, Dunod, 1976; *íd.*, *La buena forma de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1985.

758 Max Weber ofrece su concepción de la ciudad, especialmente, en Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 938-1046; *íd.*, *La ciudad*, *op. cit.*, *passim.*

759 De manera taxativa, Weber, *op. cit.*, p. 939, escribe que «la ciudad es un asentamiento de mercado». Cf. *ibíd.*, pp. 940-942. Lo que diferencia a la ciudad, como asentamiento económico, del simple villorrio es que la ciudad proporciona una asociación reguladora de la economía, es decir, una «política económica» (cf. *ibíd.*, pp. 943-944).

760 Weber, *La ciudad*, *op. cit.*, pp. 19-23.

761 Véase la obra ya clásica y, desde la perspectiva

actual, algo simplista de F. Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979, especialmente el primer libro. La primera edición de la obra de Tönnies se publicó en 1887.

762 Véase R. Sennett, *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden*, Barcelona, Península, 1975, pp. 51-54. En el cap. ii de este estudio ya hemos indicado que la distinción de Tönnies entre asociación o sociedad y comunidad era equivalente o al menos tenía muchos puntos de contacto con otra distinción que fue decisiva en la confrontación ideológica de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Nos referimos a la polémica en torno a la *cultura* en sentido germánico y *civilización* en sentido francés.

763 Cf. Weber, *La ciudad*, *op. cit.*, pp. 7-10. Véanse además las precisiones de Seta, *La ciudad europea*, *op. cit.*, pp. 270-277, quien subraya que la ciudad, sobre todo a partir del siglo XIX, se convierte en una industria de carácter inmobiliario, con la vivienda como materia prima.

764 Weber, *op. cit.*, p. 10.

765 Seta, *La ciudad europea*, *op. cit.*, p. 343; cf. *ibíd.*, p. 346. Este autor reconoce, sin embargo, que en la metrópolis moderna, los factores que tienen un mayor peso son los económicos; los políticos se ven a menudo confinados a niveles irrelevantes.

766 Cf. M. Castells, *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza, 1986, pp.

115-116.

767 Bonello, *La ville*, *op. cit.*, p. 3.

768 Cf. Castells, *op. cit.*, p. 116.

769 Ribas Piera, «La ciutat, realitat de sinergies», *op. cit.*, p. 12; cf. Seta, *op. cit.*, pp. 268-269.

770 Castells, *La ciudad y las masas*, *op. cit.*, p. 115.

771 Simmel, *op. cit.*, p. 392.

772 Véase Llovet, *op. cit.*, p. 201.

773 Cf. Bonello, *op. cit.*, p. 4. Véase lo que exponemos en el cap. ii sobre «cultura y urbanidad».

774 Nogué Font, «Dilemes i contradiccions», *op. cit.*, p. 12. Bergel, *Sociología urbana*, *op. cit.*, p. 19, apunta que «lo que constituye la ciudad es la integración funcional de sus elementos en una totalidad». Cf. *ibíd.*, pp. 19-21.

775 A. Munif, *Història d'una ciutat. Una infantesa a Amman*, Barcelona, Proa, 1996, pp. 9-10.

776 V. Andrés Estellés, *Llibre de meravelles*, València, Edicions l'Estel, 1971.

777 Calvino, *Las ciudades invisibles*, *op. cit.*, p. 25.

778 G. Janouch, *Conversaciones con Kafka. Notas y recuerdos*, Barcelona, Destino, 1997, p. 207.

779 La novela de J. Roth, *La cripta de los capuchinos*, Barcelona, Sirmio, 1991, constituye una excelente ejemplificación, asentada en la ciudad de Viena, de la fuerza invencible del «más allá» de lo físico para la construcción (o la destrucción) del ámbito ciudadano de los habitantes. Sobre Joseph Roth, véase el estudio de C.

Magris, *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebráico-oriental*, Pamplona, eunsa, 2002.

780 M. Saravia Madrigal, «El planteamiento urbano, otra vez en crisis», en *El malestar urbano*, *op. cit.*, pp. 100-101.

781 Castells, *La ciudad y las masas*, *op. cit.*, p. 111.

782 Véase sobre esta cuestión J. Roman, «La ville: chronique d'une mort annoncée», en *Esprit*, junio de 1994, pp. 6-14.

783 Cf. Roman, *op. cit.*, p. 6. Ha de tenerse en cuenta que, al menos en la antigüedad, *urbs* designaba la realidad física de lo construido.

784 Cf. Choay, *op. cit.*, pp. 191-192. Sobre Melvin Webber, cf. Choay, «Melvin Webber et la dématérialisation de la ville», en *íd.*, *op. cit.*, pp. 199-217.

785 Roman, *op. cit.,* p. 6.

786 Sobre los «espacios practicados» y la distinción entre lugar y espacio que propone Michel de Certeau, véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 127-129.

787 Roman, *op. cit.*, p. 11.

788 Véase, por ejemplo, el documento de fundación de la ciudad de Lima, en J. G. Doering G. Lohmann Villena, *Lima*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pp. 52-53, una muestra excelente de los ritos y actuaciones imprescindibles para asentar y orientar debidamente a la ciudad en un espacio determinado.

789 Véase M. Eliade, «Structure et fonction du mythe cosmogonique», en *La naissance du monde*, París, Seuil, 1959, esp. pp. 475-479. Creemos que tiene razón Jean Servier cuando escribe que «el mismo mito cosmogónico en sus diferentes versiones ilustra, por medio del sacrificio de entidades que son otras tantas modalidades de lo divino, el paso de lo infinito y de lo eterno a la duración y a los diferentes ciclos astronómicos y terrestres» (J. Servier, «Histoire et pensée symboliques», en J. Poirier (ed.), *Histoire des Moeurs. ii: Modes et modèles*, París, Gallimard, 1991, p. 1149).

790 Cf. Servier, *op. cit.*, pp. 1147-1148.

791 Cf. O. F. Bollnow, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969, pp. 64-73.

792 I. Kant, cit. en Bollnow, *op. cit.*, p. 65.

793 Sobre lo que sigue, cf. C. Chalier, *L'inspiration du philosophe. «L'amour de la sagesse et sa source philosophique*, París, Albin Michel, 1996, pp. 33-36, 41-42.

794 Chalier, *op. cit.*, p. 35.

795 Cf. Chalier, *op. cit.*, pp. 41-42.

796 E. Levinas, cit. en Chalier, *op. cit.*, p. 36.

797 Chalier, *op. cit.*, p. 75.

798 Véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 142-149 («memoria y tradición»).

799 De entre la enorme bibliografía sobre este tema, cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires-Madrid, Emecé-Alianza, 1972, pp. 20-25; *íd.*,

Lo sagrado y lo profano, Madrid, Guadarrama, [3]1979, pp. 37-49; *íd.*, *Tratado de historia de las religiones*, ii, Madrid, Cristiandad, 1974, pp. 157-161; *íd.*, «El mundo, la ciudad, la casa», en *íd.*, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Buenos Aires, Marymar, 1977, pp. 38-78, 188-190 (notas); *íd.*, «Architecture sacrée et symbolisme», en *Mircea Eliade* (Cahier de l'Herne), París, L'Herne, 1978, pp. 359-390; Bollnow, *op. cit.*, pp. 58-64; M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, París, Cerf, 1988, pp. 226-234; M. Eliade y L. E. Sullivan, «Center of the World», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, iii, Nueva York-Londres, Macmillan, 1987, pp. 166-171; J. Campbell, *Die Mitte ist überall. Die Sprache von Mythos, Religion und Kunst*, Múnich, Kösel, 1992; Servier, «Histoire de la pensée symbolique», *op. cit.*, pp. 1131-1150; Olives Puig, *op. cit.*, pp. 55- 88, con numerosas ilustraciones; G. Tibón, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, fce, 2013 (3.ª reimpr.).

800 Olives Puig, *op. cit.*, p. 65.

801 Cf. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, ii, *op. cit.*, p. 157; Servier, *op. cit.*, pp. 1142-1143.

802 Sobre Babilonia, cf. Kotkin, *La ciudad*, *op. cit.*, pp. 27-32, 49-50, 55-56.

803 Cf. los numerosos ejemplos que ofrece Eliade, *Tratado*, ii, *op. cit.*, pp. 158-161.

804 Véase Eliade, «Architecture sacrée et symbolisme», *op. cit.*, pp. 360-361.

805 Véase Eliade y Sullivan, *op. cit.*, p. 166.

806 Eliade, «El mundo, la ciudad, la casa», *op. cit.*, p. 42. «Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un "Centro", es decir, un lugar sagrado por excelencia. Aquí, en este Centro, lo sagrado se manifiesta de modo total» (Eliade, *Imágenes y símbolos*, *op. cit.*, p. 42).

807 Véase Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 36.

808 D. Carrasco, «Myth, Cosmic Terror, and the Temple Mayor», en J. Broda, D. Carrasco y E. Matos Moctezuma (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1987, p. 124; cf. *ibíd.*, pp. 124-126, 142.

809 Véase Carrasco, *op. cit.*, pp. 126, 143, 146-147.

810 El historiador judío Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, ii, 7, 7) afirma que «la razón de ser de cada uno de los objetos del templo de Jerusalén [el centro del mundo] es recordar y configurar el cosmos» (cit. en Servier, *op. cit.*, p. 1144).

811 Sobre la función terapéutica del ombligo como centro del mundo, véase Tibón, *El ombligo como centro cósmico*, *op. cit.*, pp. 195-200.

812 Schabert, *Die Architektur der Welt*, *op. cit.*, p. 51.

813 Schabert, *op. cit.*, p. 52.

814 Véase D. Carrasco, «Ciudades y símbolos. Las antiguas religiones centro-americanas», en M. Eliade (ed.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona,

Herder, 1996, pp. 53-54. Carrasco escribe que el enorme complejo arquitectónico de Tenochtitlán ha sido interpretado como «un complejo simbólico espacial de la cosmología y la religión de aquel pueblo» (*ibíd.*, p. 53). Sobre Tenochtitlán, cf. los interesantes estudios de Broda, Carrasco y Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan*, *op. cit.*, *passim*.

815 Sobre el chamanismo como acción terapéutica y centradora de los individuos, cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 325-331, con la bibliografía más significativa sobre el tema.

816 Cit. en Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, i, *op. cit.*, p. 269; cf. Bollnow, *op. cit.*, pp. 62-63.

817 Véase Eliade, «El mundo, la ciudad, la casa», *op. cit.*, pp. 43-44.

818 Véase Plutarco, *Rómulo*, en *íd.*, *Vidas paralelas*, i, Madrid, Calpe, 1919, x-xv (pp. 69-78). Véase también, Meslin, *L'expérience humaine du divin*, *op. cit.*, p. 151.

819 Sobre lo que sigue, cf. Schabert, *op. cit.*, pp. 52-56.

820 En numerosas culturas se encuentra un *axis mundi*, simbolizado por una estaca o un eje a cuyo alrededor gira toda la realidad del mundo. De hecho, el *axis mundi* no es sino una concreción del centro del mundo. El árbol de la iluminación budista es un punto inmóvil en el centro del mundo, que sirve de referencia obligada para todos los que quieren seguir el camino de la sabiduría (cf. J. Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología Occidental*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 28-29, 44).

821 Eliade, «El mundo, la ciudad, la casa», *op. cit.*, p. 44, hace notar que *mundus* significa «agujero».

822 Cf. Eliade, *op. cit.*, p. 44; *íd.*, *Tratado de historia de las religiones*, i, *op. cit.*, pp. 269-271. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, ii, *op. cit.*, pp. 157-158, señala que Tabor, nombre de una montaña de Palestina, significa *tabbûr*, en griego *omphalos*, ombligo. En el libro de los Jueces (9, 37), la montaña de Garizim recibe el nombre de «ombligo del País» (*tabbûr eres*).

823 Cf. J. Jephargnon, *Histoire de Rome antique. Les armes et les mots*, París, Tallandier, ^{4}2002, pp. 21-23.

824 Sobre la significación de las murallas en relación con la historia de la vida urbana, véase Seta, *La ciudad europea*, *op. cit.*, pp. 99-125.

825 Cf. A. Alföldi, *Das frühe Rom und die Latiner*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, *passim*.

826 Meslin, *op. cit.*, pp. 226-227.

827 O. Rank, *El trauma del nacimiento*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1991 (3.ª reimpr.).

828 Rank, *op. cit.*, pp. 144, 145. «Las tendencias artísticas modernas, en las que se vuelve a encontrar tantos rasgos primitivos, no serían así otra cosa que la última manifestación de esta orientación (psicológica) del arte, que busca reproducir conscientemente lo que hay de más íntimo en el hombre, es decir, su inconsciente, sirviéndose, en la medida de lo posible, de formas embrionarias» (*ibíd.*, p. 146).

829 Cf. Meslin, *op. cit.*, p. 227.

830 Véase por ejemplo, Bachelard, *La poética del espacio*, *op. cit.*, pp. 124-139.

831 Meslin, *op. cit.*, p. 227. Este autor señala que, a menudo, el choque de la primera experiencia escolar impulsa al niño a la elaboración de dibujos con motivos circulares, en cuyo centro un núcleo, una especie de fortaleza interior representa al yo psíquico, que el niño quiere defender contra las agresiones externas (cf. *ibíd.*). Uno de los estudios más completos sobre el *omphalos* es el de G. Tibón, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, fce, 2013 (3.ª reimpr.).

832 «Mandala» es un término sánscrito que originariamente significaba «centro», «orbe solar o lunar». Se trata de un dibujo, una pintura, una escultura o un conjunto arquitectónico organizados alrededor de un centro, en forma circular, con zonas concéntricas, que se alejan progresivamente del centro. En último término, el *mandala* es una representación del mundo fenoménico, que abarca en toda su complejidad tanto el nivel cósmico como el psíquico. Véase G. Tucci, *Teoría y práctica del Mandala*, Barcelona, Barral, 1974; A. Watts, *El gran mandala. Ensayo sobre la materialidad*, Barcelona, Kairós, ^{2}1974; O. J. Monod, «Mandala», en *Encyclopaedia Universalis*, XIV, París, 1990, pp. 416-418..

833 Cf. Eliade, *Imágenes y símbolos*, *op. cit.*, p. 57.

834 Según Olives Puig, *op. cit.*, p. 59, «el *mandala* es el

primer esquema universal-mente utilizado para el plano de la ciudad, define las líneas maestras de su estructura, y ordena todas sus partes».

835 Sobre el pensamiento de Carl G. Jung, cf. L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, [2]2002, pp. 309-316; *íd.*, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 321-354.

836 Es ejemplar en este sentido el libro fundamental de M. de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Siruela, 2006, *passim*.

837 Véase Meslin, *L'expérience humaine du divin*, *op. cit.*, p. 230.

838 Meslin, *op. cit.*, p. 230; cf. *íd.*, pp. 231-232.

839 Eso lo explicita con claridad L. Mumford, «La utopía, la ciudad y la máquina», en F. L. Manuel (ed.), *Utopía y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 31-54, con relación a Grecia, que en este, como en tantos otros aspectos, es la referencia fundamental del pensamiento occidental.

840 Sobre la excepcional importancia del calendario para la articulación de la vida cotidiana, cf. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 178-222.

841 Véase Schabert, *Die Architektur der Welt*, *op. cit.*, esp. pp. 143-152; Remy, «Villes, espaces publiques et religions», *op. cit.*, pp. 27-35. Para el mundo judío, Jerusalén es sencillamente *la* ciudad (cf. Ez 7, 23), porque es el lugar que el mismo Dios ha elegido para que en él habite su nombre (cf. Dt 12, 5; 14, 24). Jerusalén es «la ciudad de

Dios» (Ps 46, 5; 48, 2, 9; 87, 3; etcétera). H. Strathmann, «*polis*», en G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vi, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959, p. 532, afirma que la Jerusalén celestial es «una imagen de la comunidad de los hombres con Dios, perfectamente realizada y no distorsionada por nada».

842 Una obra de referencia para esta problemática es Comblin y Calvo, *Teología de la ciudad*, *op. cit.*, *passim*. Véase además, Strathmann, *op. cit.*, pp. 516-535.

843 Véase U. Eco, *En busca de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1994.

844 Cf. Comblin y Calvo, *op. cit.*, pp. 87-103. Ha de tenerse presente que en el Antiguo Testamento, correlativamente a la idealización de la vida errante en el desierto, se formula un juicio muy negativo sobre las ciudades, que se expresa mediante siglas bien conocidas como, por ejemplo, Babel y Babilonia, que son ámbitos en donde la vanagloria, el gobierno despótico, la lujuria y la riqueza de sus habitantes constituyen una afrenta y desafío cotidianos a Dios (cf. *ibíd.*, pp. 41-45).

845 Remy, *op. cit.*, p. 28.

846 Hemos desarrollado ampliamente esta temática en L. Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

847 Cf. Comblin y Calvo, *op. cit.*, pp. 46-47.

848 Sobre la significación del desierto en la mentalidad judía, cf. Comblin y Calvo, *op. cit.*, pp. 38-41.

849 Remy, *op. cit.*, p. 29.

850 Cf. Comblin y Calvo, *op. cit.*, pp. 57-59.

851 Véase L. Duch, *Les dimensions religioses de la comunitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, pp. 180-198.

852 Remy, *op. cit.*, pp. 29-30. La influencia de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona es perceptible a lo largo y ancho de la reflexión teológica y filosófica medieval sobre la ciudad (cf. L. Duch, *Religión y política*, *op. cit.*, pp. 173-196).

853 Remy, *op. cit.*, p. 30.

854 Véase Remy, *op. cit.*, pp. 30, 31.

855 Véase Remy, *op. cit.*, pp. 33-34.

856 Benevolo, *La ciudad europea*, *op. cit.*, p. 79.

857 Véase Benevolo, *op. cit.*, p. 80.

858 Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 138.

IV

Ciudades

1. INTRODUCCIÓN

En la variedad de espacios y tiempo, el ciudadano es el máximo representante de la innata disposición espaciotemporal del ser humano. En estos comienzos del tercer milenio, casi sin excepción, es el habitante casi en exclusiva del mundo ya que, para bien y para mal, la ciudad se ha convertido en el único marco más adecuado para la construcción y el despliegue del espacio y del tiempo humano. En este capítulo nos referiremos con cierto detalle a algunas formas históricas que, sobre todo a partir de Grecia, forman parte significativa de las «herencias urbanas» de nuestra cultura. No aludiremos a los modelos urbanos de los otros continentes que sin duda también se integran con valores y diseños propios en el estupendo edificio de la habitabilidad humana.

2. LA *POLIS* GRIEGA

2.1. *Introducción*

A causa de la influencia excepcional que la cultura griega (la real y la soñada) ha ejercido en las realizaciones culturales, políticas y sociales de Occidente, la Atenas clásica constituye uno de los máximos referentes de la vida urbana. Es lisa y llanamente *la* ciudad, el lugar donde por primera vez en la cultura occidental se articuló el convivir humano con unas características que aún hoy, tal vez con un deje nostálgico e irreal, osamos calificar de supremas

expresiones de lo humano y humanizador.[859]

La *polis* es la expresión de un modelo totalizador de carácter antropo-socio-cosmológico.[860] Y, en consecuencia, el ciudadano de Atenas ha sido considerado como el paradigma del ejercicio de la ciudadanía. Los griegos consideraron e interpretaron la *polis* mucho más como un espacio mental, como un tipo ideal, como una idea casi regulativa, que como espacio físico o territorial. Privilegiaron lo que creían que era la quinta esencia del vivir juntos *(syzén)* y del compartir palabras y acciones en el marco de la ciudad (Arendt). Por eso la *polis* fue «el teatro del verbo y de la acción gloriosa».[861] Con una cierta mezcla de nostalgia, ironía y realismo, Ferdinand Braudel escribe:

> La Grecia antigua permanece viva, el hombre griego da testimonio de una cierta humanidad de base que ha variado muy poco a lo largo de los siglos. Y el pensamiento griego vuela hacia nosotros, se reencarna con obstinación como las almas de los muertos que el sacrificio de Ulises llamaba a la vida. […] Entre nosotros, hombres de Occidente, el «milagro griego», ¿no debe provenir quizá de la necesidad en que se encuentra toda civilización viva, todo grupo humano, de escoger unos orígenes, de inventarse unos antepasados a la carta?[862]

2.2. *La ciudad griega y el pensamiento griego*

En Grecia tuvo lugar un fenómeno notable, insólito: por primera vez en la historia de la humanidad se acotó un

campo, regulado con bastante rigor, para la vida política, social y cultural que luego pasó a ser el objeto de una búsqueda deliberada, de una ininterrumpida reflexión filosófica y política. La *polis* era un concepto político, público, que constaba de 1) un grupo humano bien definido; 2) un territorio; 3) un centro político (ágora), solo accesible a los ciudadanos:

> Las instituciones de la ciudad no implican solamente la existencia de un «ámbito político», sino también de un «pensamiento político». La expresión que designa el ámbito político: *ta koiná*, significa: lo que es común a todo el mundo, los asuntos públicos.[863]

Desde antiguo, la *polis* griega (en concreto, Atenas), tal como ha sido descrita y evaluada en Occidente de manera casi unánime, se presenta como el marco espaciotemporal ideal para la articulación de una existencia humana «convivida», plenamente realizada para los hombres que gozaban de la ciudadanía. Por eso ha pasado a ser, más allá de lo que objetivamente fuese en su realidad cotidiana e histórica, la imagen de unos orígenes urbanos pletóricos de sustancia humana, con unas formas estéticas, jurídicas y convivenciales insuperables y modélicas para todas las ciudades europeas del futuro.

Polignac señala que la noción de *polis* resulta problemática porque para su descripción e interpretación se movilizan formas de pensamiento y herramientas conceptuales que reflejan sobre todo los debates de los historiadores modernos que a menudo no son útiles para

discernir los problemas del mundo antiguo.[864] Parece como si la *polis* griega, situada en los orígenes individuales y colectivos de la convivencia ciudadana y política de Occidente, marcara idealmente una ruta a seguir y además propusiera cuáles son los auténticos objetivos del hombre como ser social, que actúa políticamente en el marco de la ciudad. Con cierta exageración, Jorge Luis Borges ha escrito que, en el seno de la cultura occidental, «Atenas no ha sido sino la imagen rudimentaria del paraíso».[865] Dejando de lado los juicios y valoraciones ideales de la *polis* griega, el arquitecto italiano Leonardo Benevolo indica que

> la civilización griega reinventó la ciudad como horizonte colectivo, digno del hombre por su plenitud, que exige una relación externa y equilibrada con el campo y una dimensión interna calculada y controlable.[866]

Con frecuencia se opina que la *polis* fue una articulación casi perfecta del deseo humano de vida buena, ordenada y feliz, vivida en armonía con los otros, en un entorno urbano armónico humanizado gracias a la acción culturalizadora de la palabra, del arte, del comercio, de la política y de la técnica humanas. Sobre todo Aristóteles fue el gran teórico de la *polis* comprendida como un creativo taller filosófico en donde se articulan las señales de identidad del ciudadano.[867] Tanto los filósofos griegos como los sabios orientales (por ejemplo, Lao-Tzu) fueron verdaderos cosmo-políticos, porque pensaron el orden y la

belleza del cosmos como el verdadero paradigma para la organización y el buen gobierno de la multiplicidad de ingredientes que intervienen en la convivencia humana. Platón advierte que el orden cósmico constituye la base obligada para la construcción de la *politeia*.

> El pequeño fragmento que tú representas, oh hombre mezquino, siempre mantiene también una íntima relación con el cosmos y está orientado hacia él, aunque parezca que no te das cuenta de que toda vida surge por el Todo y por las felices condiciones de la armonía universal. En efecto, esta vida no se desenvuelve por ti, sino que tú más bien eres generado por la vida cósmica. (*Leyes*, x, 903c)

2.2.1. Ciudad, democracia, poder

Desde el amanecer de nuestra cultura, con la expansión de la escritura como consecuencia de los contactos con los fenicios, se ha admitido prácticamente sin discusión que «la ciudad fue, al mismo tiempo, la creación y la expresión del genio griego. Existió a causa de la vida buena, y, desde antiguo, en nuestra civilización occidental, urbanismo y cultura superior se han encontrado unidos».[868] En todos los tiempos han sido numerosos los pensadores que se han mostrado convencidos de que en la ciudad griega ya era posible descubrir algunos gérmenes fecundos de los numerosos proyectos de constitución autónoma y democrática de las sociedades que se diseñaron en los siglos posteriores.[869] Según la opinión de Hannah Arendt, lo político se realizó idealmente en la *polis* griega como

espacio público que se constituía de esta manera también en un ámbito de libertad y de administración democrática y responsable del poder. No debe olvidarse que la interrogación filosófica tal como, con formas y fórmulas tan dispares, se ha planteado en Occidente también se encuentra estrechamente vinculada a la ciudad, porque fue en la *polis* griega donde inicialmente se plantearon por primera vez los interrogantes filosóficos sobre el destino de la condición humana.[870] Escribe Cornelius Castoriadis que «Grecia es el *locus* histórico-social donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes. […] La *polis* griega es autocreación».[871]

Históricamente, tanto la Grecia real como la soñada han sido los objetos privilegiados de los «sueños despiertos» (Bloch) de muchos espíritus incisivos e influyentes de la cultura occidental de todos los tiempos. Junto a Roma, aunque quizás en un sentido contrario, Atenas ha sido, en casi todas las etapas de la cultura occidental, el modelo ideal de la organización y administración democrática del poder.[872] Algo muy diferente, sin embargo, es la realidad de los hechos, ya que, en la práctica, los beneficios de la democracia ateniense eran exclusivamente accesibles a una minoría muy restringida de habitantes: los *ciudadanos*.

Con frecuencia se ha subrayado que Atenas fue el modelo óptimo del funcionamiento de la democracia urbana, mientras se argumentaba que Roma era el paradigma de lo que debía ser la capital de un imperio

mundial. De alguna manera, pues, había una incompatibilidad insalvable, por lo menos para ciertas interpretaciones que se han convertido casi en normativas, entre la *sabiduría* de Atenas y el *poder* político y militar de la urbe romana *(pax romana)*.[873] Sin embargo, no podemos dejar de mencionar unas afirmaciones recientes de Rémi Brague, no exentas de una leve apología imperial. Afirma que, como europeos, nuestra constitución romana es

> válida tanto en nuestra relación con «Atenas» como en nuestra relación con «Jerusalén». Somos «romanos» en relación con los griegos, pero también en relación con los judíos. La secundariedad de nuestra cultura en relación con la de Grecia es manifiesta y se ha señalado cien veces… [Y más adelante escribe]: Los griegos son para nosotros unos extranjeros tan lejanos, tan estrambóticos *(bizarres)* como para los no europeos.[874]

Parece evidente que fue en la ciudad griega donde por primera vez vio la luz pública la reflexión sobre el *poder* y sobre todo lo que, positiva y negativamente, se mueve en su órbita, es decir, la *política*; una política que tenía que conjugarse armoniosamente con la *justicia* y la *libertad*. En Atenas, al menos teóricamente, la justicia se convirtió en expresión inmediata de la voluntad popular (A. Heuss). En el universo griego, por política había que entender

> no las intrigas palatinas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones, sino una actividad colectiva cuyo objetivo era la

> institución de la sociedad como tal. En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes. En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas y las leyes malas. [...] [Esta] manera de hacer griega significa preguntarse sin cesar: ¿qué es la justicia? [...] Las *poleis*, en todo caso Atenas sobre la cual nuestra información presenta menos lagunas, no cesan de cuestionar su propia institución; el *demos* continúa modificando las reglas dentro del marco en que vive.[875]

Los griegos estaban convencidos de la superioridad de la ciudad-Estado frente a todas las otras formas de gobierno, y el hecho de que no existiese en ningún otro lugar del mundo entonces conocido constituía para ellos una señal evidente de la inferioridad política, cultural y social de los pueblos no griegos (bárbaros).[876] No cabe duda de que Solón, personalidad carismática, aparece en la escena pública de Atenas en un momento de agitación y desconcierto con la finalidad de construir un Estado constitucional, que servirá de modelo a todas las ciudades griegas, para que fuera posible el afianzamiento de un sociedad civil cimentada sobre una ciudadanía participativa y deseosa de autogobernarse de forma consensuada.[877]

Por eso puede afirmarse que, al menos hasta los siglos iv-iii a. C., en los que se inicia el eclipse casi definitivo de la organización ciudadana y la aparición, como reacción, del primer estoicismo de Atenas,[878] la *polis* es con seguridad el mejor compendio de la creatividad de los griegos, porque tradicionalmente se ha estimado que, a pesar del descrédito que sufre actualmente, la ciudad-Estado ha sido una de los máximos logros del proceso evolutivo de la cultura humana.[879] Por ejemplo, Yves-Henri Bonello, con una buena dosis de espíritu ilustrado, ha escrito que

> la ciudad [griega] es una victoria contra el tribalismo y la irracionalidad. Encarna el triunfo de la razón contra el mito en un espacio de proximidad que produce los valores modernos. Gracias a ella, se alejan las prácticas mágicas y clánicas, heredadas de los poderes familiares de la ruralidad y del sistema tribal.[880]

O, como apunta con contundencia Jean-Pierre Vernant, «la *polis* supone un proceso de "deshieratización" y de racionalización de la vida social».[881] Por su parte, James Bowen señala que «el incipiente desarrollo del aspecto ideacional de la cultura griega corrió en paralelo con una gradual configuración de sus formas de organización política».[882] Para hacerse cargo de la originalidad de los planteamientos políticos y urbanísticos griegos hay que tener presente que en la *polis* griega, el espacio cívico y político, expresión de la belleza y la armonía, se oponían completamente al espacio salvaje, sin cultura, bárbaro,

extraño, en el que no se hablaba griego. Se trataba, en definitiva, de territorios arrebatados, mediante la creatividad cultural, jurídica y social de los griegos, al caos y a la anomía; los territorios *cultivados*, culturalizados, se convertían en propicios para la convivencia de los ciudadanos griegos, que se consideraban a sí mismos como los auténticos seres humanos que habían alcanzado plenamente la «mayoría de edad» humana, y eran, por eso mismo, el paradigma de lo humano. Pierre Ellinger ha podido escribir que, en el universo griego,

> el espacio salvaje se encontraba «fuera de la ciudad». La tierra de cultivo era el espacio de los adultos, de los ciudadanos, de sus trabajos, de sus luchas y de las guerras que emprendían para defenderla. […] Por el contrario, la *eschatia*, zona «marginal», lugar de tránsito de las zonas de cultivos al espacio plenamente salvaje, simbolizaba y era, al mismo tiempo, el lugar de otro tránsito, el de la infancia y la adolescencia a la edad adulta, tránsito de la vida salvaje y «espinosa» a la vida cultivada, «la del trigo molido», por mediación de la cual los jóvenes accedían a la condición de guerrero, ciudadano y esposo.[883]

No parece que inicialmente el término *polis* designara la combinación armoniosa de distintos elementos políticos, sociales, culturales y religiosos, tal como cuajó en la época de plenitud de la Grecia clásica, sino que, originalmente, *polis* designaba simplemente un lugar rodeado de murallas,

una fortaleza, en donde era posible la defensa contra los enemigos exteriores. Por lo tanto, en los inicios, no se trataba de un concepto político, aunque, como señala Bruno Keil, «la significación política de *polis* se desarrolló muy pronto».[884]

Para Aristóteles, «la ciudad es anterior a la familia y a cada uno de nosotros tomado individualmente. En efecto, el todo, necesariamente, es anterior a las partes. [...] Que en estas condiciones, la ciudad, de una manera natural, sea anterior al individuo, es cosa evidente».[885] El filósofo subraya que el hombre es un ser que, naturalmente, pertenece a la ciudad, y la ciudad tiene su origen en la voluntad común de estos seres que, poseyendo la palabra como atributo humano por excelencia, la fundan y la sostienen con su esfuerzo, de tal manera que se encuentra vinculada, para bien y para mal, al destino temporal de los hombres que la integran.[886]

En Grecia, la *palabra* se convirtió en el instrumento básico e irrenunciable de la vida política.[887] En su plena y perfecta constitución, tal como señala Hannah Arendt,

> la *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y de *hablar juntos*, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una *polis*», dice el adagio popular griego.[888]

Debe indicarse que, en Grecia, no se encuentra un solo modelo de *polis*, sino que la organización política y religiosa de la vida ciudadana adoptó, desde comienzos del siglo vii a. C. hasta los siglos iv o iii a. C., numerosas fórmulas institucionales y sociales.[889] Aunque sea un tópico, es un hecho bien comprobado que Atenas y Esparta[890] representan dos concepciones antitéticas de la *polis* y, por lo tanto, también del *ciudadano* y de la *administración del poder*. La vida urbana de los espartanos se centraba en una comunidad severa, muy disciplinada y sometida constantemente a una fuerte militarización de todos los sectores de la existencia humana, con una organización totalitaria.[891] En efecto, Esparta era la única ciudad de Grecia que disponía de un ejército profesional. En el siglo v a. C., la educación espartana de niños y jóvenes, bajo la supervisión directa de un magistrado, era enteramente utilitaria y solo tenía una finalidad explícita: formar soldados aguerridos y dispuestos a sacrificarse por la ciudad hasta la muerte. En Esparta todo se encontraban subordinado a los intereses de la ciudad.[892]

> Desde el nacimiento, el niño tenía que recibir un doble reconocimiento para poder vivir: por parte de una comisión de ancianos que, por eugenismo, se aseguraba de que era robusto y bien formado, y por parte del padre, que tenía que admitirlo como miembro de la familia. Si una de estas autoridades se oponía, el niño era echado a la basura.[893]

Lo que distingue positivamente la vida urbana

ateniense, a partir del siglo vii a. C., en cambio, era una lucha constante por la democracia que en algunos casos no excluía el uso de procedimientos claramente demagógicos y populistas.[894] Sin embargo, para evitar confusiones e identificaciones apresuradas, hay que tener presente, como señala Alfred Heuss, que

> en el plan constitucional, la democracia ateniense carece de dos elementos indispensables para el Estado democrático actual: el sistema representativo y la institucionalización de las funciones del gobierno.[895]

Sin embargo los griegos, que tan decisivamente contribuyeran a iluminar cultural, filosófica y artísticamente a la humanidad, «no elaboraron una ciencia metódica del derecho. Occidente, por lo tanto, [en relación con esta cuestión], no podía aprender de ellos, sino de los romanos».[896]

2.3. *Las dimensiones de la* polis

La ciudad griega fue una sociedad con unas dimensiones materiales muy reducidas: «Desde el punto de vista cuantitativo la ciudad griega era insignificante», apunta Glotz,[897] quien considera que su pequeñez era una virtud de inestimable valor y además la condición indispensable para su buen funcionamiento. Desde que el griego abandona su microcosmos urbano, se considera en país extranjero y, con frecuencia, en país enemigo. Tal vez el oráculo délfico «ne quid nimis» («de nada demasiado») es el fundamento del sentido común político de los griegos

como una forma de contrarrestar los desastres provocados por la desmesura y el afán ilimitado de poder que, inevitablemente, introducen rivalidades y envidias en la convivencia humana, conduciéndola a su propia autodestrucción. De hecho, en Grecia, todo son islas: tanto las pequeñas islas del mar como los pequeños núcleos urbanos de tierra firme.[898]

Según Hipodamos de Mileto, arquitecto y el primer urbanista del mundo antiguo, constructor de ciudades de tipo lineal muy racionalizadas, la ciudad ideal nunca debía exceder los 10 000 habitantes.[899] Eso tenía como consecuencia, comenta Braudel, que «la ciudad griega era una ciudad para transeúntes».[900] Bonello subraya que los imperativos de la gestión democrática directa obligaron a que el número de ciudadanos (excluidos esclavos y extranjeros) de Atenas fuera reducido, de tal manera que cuando se alcanzaba un cierto número (unos 40 000 habitantes) se procedía a la fundación de otra ciudad o de una colonia ultramarina.[901] Un autor tan tardío como Aristóteles contrapone la grandeza caótica y aberrante del imperio persa a la pequeñez bien configurada y armoniosa de una ciudad construida y administrada de acuerdo con la tradición griega, con la presencia activa de ciudadanos responsables y virtuosos.[902]

> La extensión de las ciudades se encuentra sometida a ciertos límites como cualquiera otra cosa, como los animales, las plantas, los instrumentos. Cada cosa, para poseer las cualidades que le son propias, no

> debe ser ni desmesuradamente grande, ni desmesuradamente pequeña, porque, en tal caso, o bien ha perdido completamente su naturaleza especial, o bien se ha pervertido.[903]

Sin embargo, según la oportuna y actual reflexión del filósofo judío Avishai Margalit, ni la sociedad griega ni la sociedad romana pueden ser cualificadas de *decentes*, ya que ambas establecían ciudadanos de segunda clase (esclavos, mujeres), los cuales no solo eran excluidos de la plena participación en los asuntos de la ciudad, sino que incluso se les vetaba la participación en la sociedad de los adultos como personas maduras y responsables.[904] De hecho, será en la época helenística cuando se iniciará de manera irreversible el final de la autonomía y la preeminencia comercial y política de las ciudades griegas. Para el pensamiento clásico griego, la máxima locura en que pueden incurrir los humanos es la ambición de dominar todo el mundo por medio de un imperio universal, el cual, por otro lado, era la forma típica de administración empleada por los bárbaros, es decir, por aquellos que, de acuerdo con la mentalidad griega, no eran plena y cabalmente humanos. Para Heródoto, por ejemplo, la simple guerra de conquista ya constituía un símbolo de un exceso irracional e injustificable; para Tucídides, las pretensiones hegemónicas de Atenas reflejaban la expresión de un apetito malsano de cosas lejanas y exóticas.[905] Ferdinand Braudel ha escrito:

> El empuje de las autonomías urbanas [de las

> ciudades griegas] solamente es concebible en la ausencia de estados territoriales fuertemente implantados en el territorio, cuyo espíritu *a priori* es digno de Gargantúa.[906]

2.4. *La democracia griega*

Es sabido que la democracia fue la forma de organización más tardía de la *polis* griega, pero no fue la más generalizada.[907] Históricamente, es incontestable que otras *poleis* griegas (Mileto o Quíos, por ejemplo), ya en el siglo vi a. C., con anterioridad a Atenas, habían alcanzado unas formas democráticas de gobierno, pero es indudable que la democracia ateniense es la mejor conocida y, por regla general, es la que se ha preferido como modelo ideal para referirse al talante democrático de los griegos de la época clásica. Como señala Bravo,[908] la democracia ateniense, después de tiempos muy movidos a causa de serios conflictos y confrontaciones entre los diversos grupos de presión de Atenas, fue instaurada por medio de las reformas constitucionales de Clístenes (508 o 507 a. C.), que fijaron el marco social y político en cuyo interior se desarrolló la vida política y social de la Atenas clásica.[909] Estas reformas tuvieron la virtud de transformar al hombre en un ciudadano, que ofrece lo mejor de sí mismo a la viabilidad y salud de la vida pública. Clístenes emprendió la reforma de la espaciotemporalidad ciudadana, convirtiéndola en un ámbito político homogéneo y más o menos pacificado, en donde

> solo el centro [el ágora][910] posee un valor

> privilegiado, justamente porque, con relación a él, las diversas posiciones que ocupan los ciudadanos aparecen como simétricas y reversibles. […] [Entonces] se elaboran los nuevos marcos de experiencia de los ciudadanos, que responden a las necesidades de organización del mundo de la ciudad; un mundo propiamente humano en el que los ciudadanos deliberan y deciden ellos mismos sobre sus asuntos comunes.[911]

Pierre Vidal-Naquet ha puesto de relieve que en las *poleis* griegas, sobre todo se refiere a Atenas, el término «democracia», que se impone después de muchas vicisitudes y manteniendo siempre una incesante comparación polémica con las formas de gobierno de los imperios vecinos, manifiesta la crisis de la soberanía en el mundo griego, porque cada vez se desconfía más profundamente de las formas tradicionales de ejercer el poder.[912] Un signo muy claro de esta crisis es la mutación del papel de la escritura en el seno de la *polis*:

> La escritura ya no es más el privilegio de los escribas «palatinos», sino una técnica pública; ya no sirve más para llevar cuentas o anotar ritos reservados a los especialistas, sino para transcribir unas *leyes* religiosas y políticas que se encuentran a disposición de todo el mundo. Y, con todo, la civilización clásica griega no es una civilización de lo escrito, sino que es una civilización de la palabra. No resulta paradójico afirmar que, a partir de entonces, la escritura

constituye una forma de la palabra.[913]

Uno de los fenómenos que con más fuerza contribuyó al establecimiento de la democracia en Grecia fue la codificación por escrito de las leyes. De esta manera, los nobles quedaban desposeídos de uno de sus privilegios tradicionales: la administración de justicia de acuerdo con el derecho consuetudinario, el cual siempre, de una manera u otra, favorecía a sus intereses personales de carácter económico y también a los intereses de quienes se encontraban bajo su tutela («clientes»). Así se ponía punto final al clientelismo que, tanto en la antigüedad como en los tiempo modernos, suele acompañar a las formas despóticas de gobierno. Al mismo tiempo, como indica Gonzalo Bravo,[914] los grandes beneficios generados por el comercio marítimo permitieron la irrupción de otro grupo social poderoso, que no basaba su riqueza y su poder en la posesión de la tierra, sino en la capacidad para abrir nuevos mercados y generar nuevas necesidades en las poblaciones extranjeras.

Los comerciantes se aprovecharon de las desavenencias entre las facciones rivales de nobles para afirmarse políticamente en el interior de las estructuras urbanas. Esta nueva situación llevaba aparejado el hecho de que la antigua distinción —con los beneficios y atribuciones que le eran implícitos— entre población rural y población urbana se fuera diluyendo, sobre todo cuando los criterios de origen y de fortuna fueron sustituidos por los del domicilio o de la residencia (rural o urbana) a efectos de

atribuciones políticas. Era este el primer paso hacia la igualdad política *(isonomía)* de todos los ciudadanos.[915]

En la misma línea argumentativa, Louis Gernet manifiesta que «*athenaioi* no es el nombre de la gente de Atenas, sino el de todos los habitantes de la *polis* ateniense y, aún más, del Ática».[916] Más adelante comenta: «El espíritu comunitario que caracteriza la *polis* está relacionado con una representación del espacio social concentrado alrededor de la ciudad, pero sin que ello implique ningún tipo de primado para los habitantes ocasionales de la misma».[917] Refiriéndose muy especialmente a Atenas, Erich Kahler ha puesto de relieve que

> una *polis* no es solamente una ciudad, sino que es, al mismo tiempo, una unidad política y religiosa global; eso implica la soberanía religiosa y política. Este hecho queda reflejado por medio de las expresiones "política" *(politics)* y «sistema político» *(policy)*, derivados de *polis.* [...] La ciudad es la unidad estándar, y la vida ciudadana es la manera estandarizada de vivir.[918]

La *democracia* consistía en la participación de todos los ciudadanos en la vida pública en condiciones de igualdad. Era un derecho generalizado, eso sí, reservado para quienes disfrutaban de la condición de ciudadanos, con la expresa excepción de extranjeros, mujeres, esclavos y niños. En todas las ciudades griegas, la política como participación directa de todos los ciudadanos, después de discusiones e

intercambios de pareceres, en unas elecciones racionales, ocupaba el centro de la vida cotidiana. Todos los ciudadanos espartanos y atenienses tenían la estricta obligación de participar en ella y por lo menos en principio todos poseían los mismos derechos y obligaciones. En otras ciudades de Grecia, determinados grupos, más ricos o de mejor familia, disfrutaban del privilegio de reservarse algunos derechos particulares, creando de esta manera graves conflictos cívicos y una jerarquía de derechos y prebendas en el interior del cuerpo social urbano. Los griegos, orgullosos de su situación política, creían que mientras los bárbaros se encontraban completamente sometidos a la voluntad omnímoda de un soberano que no tenía que rendir cuentas a nadie de sus acciones y empresas, ellos poseían leyes que protegían su vida y sus propiedades, y además les permitían dar rienda suelta a su inventiva económica y artística.[919]

En el mundo griego, la vida pública constituía la mejor expresión del ejercicio práctico del oficio de ciudadano.[920] Los filósofos griegos, a pesar de mantener opiniones divergentes sobre la organización y la misión de la *polis*, subrayan unánimemente que la libertad y la justicia, como atributos esenciales del ciudadano, se localizan en exclusiva en la vida pública que se desarrolla en la ciudad. Aristóteles, en las primeras páginas de la *Política*, obra fundamental en la cultura occidental sobre las cuestiones que nos ocupan en esta exposición, escribe que

> la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre

> es, por naturaleza, un ser naturalmente sociable. El que es apolítico (*apolis* = vive fuera de la ciudad), lo es ciertamente por naturaleza y no como consecuencia del simple azar, es o bien un ser degradado *(phaulos)* o bien un superhombre *(kreitôn ê anthropos).* [...] La naturaleza, pues, instintivamente, arrastra a todos los hombres a la asociación política. La ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. [...] La justicia es algo social, como que la justicia es el orden de la sociedad cívica, y la virtud de la justicia consiste en la apreciación de lo justo.[921]

La señal distintiva de la superioridad del hombre sobre el resto de la creación, sobre todo respecto a los animales, Aristóteles la ve en el hecho de que la naturaleza le ha concedido la *palabra* («solo el hombre, entre los animales, posee la palabra»), que le permite «expresar el bien y el mal y, en consecuencia, lo que es justo y lo que es injusto» como manifestación suprema de la vida política.[922] Hannah Arendt hace notar que, en Grecia, la mera satisfacción de las necesidades materiales se situaba en una esfera prepolítica, que se ceñía a la vida doméstica y familiar.[923] En esta esfera, la violencia quedaba completamente justificada, ya que ponía al alcance de la mano de los individuos los medios para satisfacer las necesidades más perentorias y, de esta manera, acceder a la libertad. Más adelante comprobaremos que es ahí donde se establece, en el pensamiento griego, la justificación de la

esclavitud.

Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para obtener la libertad con respecto al mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud.[924]

Con gran perspicacia, Gustave Glotz hizo notar que

> las únicas palabras que en la lengua de los atenienses distinguen el régimen republicano de los otros regímenes son *isonomía*, igualdad delante la ley, e *isegoría*, igual derecho a hablar [de todos los ciudadanos].[925]

En Grecia, de manera especial en Atenas, todos los ciudadanos eran iguales ante la ley *(isonomía)*. Ahora bien, esta igualdad no se limitaba a conferir los mismos derechos pasivos a todos los ciudadanos, sino que incluía como momento necesario la participación activa de todos ellos en los asuntos de interés público. Un ciudadano que se negase a tomar partido en el diseño de la política de la ciudad o en las numerosas luchas civiles que, incesantemente, la agitaban, se convertía inmediatamente en un *atimos*, es decir, en alguien que debía ser desposeído de los derechos políticos y alejado del cobijo físico y moral que proporcionaba la *polis* a sus ciudadanos porque, en realidad, este tal no se comportaba como un ciudadano, sino como un enemigo de la ciudad.[926]

Por primera vez en la historia de la humanidad, la consecuencia directa de la participación generalizada de los ciudadanos en los asuntos de la ciudad fue la creación de un *espacio público* compartido por todos ellos sin distinción de posición social o de formación cultural. Se trata de un ámbito público que «pertenece a todos por igual» *(ta koinia)*, de tal manera que la «cosa pública» deja de ser una cuestión privada que concierne exclusivamente al rey, los sacerdotes, la burocracia, los políticos profesionales o los grupos de presión. No hay ningún tipo de personalización en la solución de los problemas que afectan a la *polis* como tal, sino que «las decisiones referentes a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad».[927] Es por eso por lo que Aristóteles define al ciudadano de esta manera:

> Es ciudadano aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial. Este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente.[928]

Todo lo que tiene interés para el conjunto de la población ha de mostrarse y ponderarse sobre el escenario público del ágora para ser sometido, libremente, a discusión, al intercambio de pareceres, a la oferta de alternativas, a los contrastes entre la diversidad de pareceres de los ciudadanos. Todo eso equivale, en palabras de Castoriadis,

> a la creación de la posibilidad —y de la realidad— de

> la libertad de palabra, de pensamiento, de examen y de cuestionamientos sin límites, y esta creación establece el *logos* como vehículo de la palabra y del pensamiento en la seno de la colectividad. Es una creación que corre pareja con los dos tiros fundamentales del ciudadano: la *isegoría*, igual derecho a cada uno a hablar con toda libertad, y la *parrhesía*, el compromiso que cada cual asume de hablar realmente con toda libertad cuando se trate de asuntos públicos.[929]

En esta misma línea argumentativa, Hannah Arendt ha puesto de relieve que, sobre todo en Atenas,

> ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente, cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia.[930]

Por primera vez en la historia, en la ciudad griega tuvo lugar la creación de un *tiempo público*, que se encontraba estrechamente unido a un *espacio público*. Ambos aspiran a ser los agentes constitutivos de las dimensiones

espaciotemporales de la ciudad y del ser humano. El tiempo y el espacio públicos de los griegos imponían a todos los ciudadanos la obligación de compartir y de actualizar una misma «memoria colectiva», sobre la que podía edificarse, en cada presente, la *polis*, que era una transposición en el momento presente de la ciudad ideal de un pasado auroral y paradigmático —con la reconocida plenitud que poseen los orígenes en el mundo antiguo—. En el tiempo y el espacio públicos es donde se muestra en todos sus rasgos propios e implicaciones el carácter *agonístico* que se halla implícito en todas las manifestaciones (culturales, políticas, religiosas y sociales) de la cultura griega.[931] Por eso Castoriadis puede escribir:

> Por tiempo público entiendo, no la institución de un calendario, de un tiempo «social», de un sistema de referencias sociales temporales, sino el surgimiento de una dimensión en la que la colectividad puede contemplar su propio pasado como el resultado de sus propios actos y en la que se obre un futuro indeterminado como dominio de sus actividades.[932]

Tucídides deja constancia de que, en una oración fúnebre en honor de los guerreros caídos en la defensa de Atenas, Pericles afirmó:

> La constitución que nos rige [a los atenienses] no tiene nada que envidiar a la de los otros pueblos; sirve de modelo a todos y no imita a ninguna. Su nombre es democracia, porque busca el interés no de una minoría, sino del mayor número posible de

ciudadanos.[933]

En este contexto hay que poner de manifiesto que el indiscutible respeto a la ley se encontraba profundamente anclado en el imaginario colectivo de los griegos, de tal manera que se puede leer en un lapidario fragmento de Heráclito: «El pueblo debe combatir en defensa de la ley de la misma manera que en defensa de una muralla».[934] Los griegos estaban plenamente convencidos de que el hecho de estar gobernados por leyes emanadas del poder del pueblo proporcionaba una configuración de la convivencia humana mucho más justa y soportable que la de los millones de esclavos de Asia, que se encontraban tiranizados por soberanos sin escrúpulos, con pretensiones divinas y al margen de las limitaciones legales impuestas por las normativas jurídicas. Por su parte, Aristóteles, a pesar de que reconocía que los pueblos de Asia «tenían más aptitudes e inteligencia para las artes que los griegos», escribía que «permanecían sujetos al yugo de una esclavitud perpetua».[935] Por eso puede afirmarse como resumen que

> la democracia ateniense del siglo v aparece como un ejercicio de la soberanía llevado a cabo por ciudadanos libres e iguales bajo el dominio de la ley, que protege a unos ciudadanos contra los otros y defiende también los derechos de los individuos contra el poder del Estado y los intereses del Estado contra los excesos del individualismo.[936]

Se ha hecho notar que la *Política* de Aristóteles sigue

inmediatamente a la *Ética*. Según la autorizada opinión de Jonathan Lear, la razón de este hecho es que «el hombre no es un animal al que la vida buena le resulte fácil», sino que necesita de las *leyes*, porque «la mayoría de la gente obedece más a la necesidad que al argumento, y más a los castigos que al sentido de lo que es noble».[937] Ha de existir, por consiguiente, la coacción, porque la gran mayoría no desea vivir políticamente, es decir, de acuerdo con la naturaleza que es propia del hombre; parece como si no quisieran ser hombres e, incesantemente, tuviesen que ser forzados a vivir éticamente, de acuerdo con su naturaleza. Bowra escribe: «Los griegos comprendieron que la libertad no puede existir sin la ley, y que solo mediante la combinación de ambas, el hombre puede realizarse a sí mismo entre los otros hombres».[938] En resumen, en Grecia, la ley constituye la suprema garantía de la humanidad posible del espacio urbano y de sus habitantes.[939]

3. LA CIUDAD MEDIEVAL

3.1. *Introducción*

A partir del Renacimiento, en Europa se inició una cada vez más rotunda descalificación de la Edad Media. En efecto, se consideraba que los siglos medievales fueron un período interino entre la antigüedad clásica y los nuevos tiempos renacentistas. Repetidamente se anuncia que el Medioevo poseía características bárbaras, alejadas de cualquier forma de civilidad.[940] Con posterioridad, esta manera de ver las cosas, con frecuencia promovida por la

misma ideología oficial de los Estados de origen liberal, prácticamente se ha mantenido vigente hasta nuestros días, con la excepción de algunas corrientes románticas que, desengañadas por su propio momento histórico, interpretaron el Medioevo como un tiempo feliz, caracterizado por una profunda vida espiritual y simbólica.

Hegel es sin duda uno de los filósofos del siglo XIX que más negativamente ha evaluado la época medieval. Mantiene la opinión de que aquel tiempo solamente ofrece una filosofía bárbara del entendimiento, que no consiguió sino crear una inmensa confusión por el hecho de establecer «relaciones sin ningún fundamento entre las categorías y las determinaciones del entendimiento». Desde la perspectiva hegeliana, eso significaba que «no se daba ninguna forma saludable de conocimiento humano en el pensamiento escolástico», el cual, a causa de su falta de finura intelectual y de un uso incorrecto de los conceptos, «lo niveló todo por medio de identificaciones, divisiones, subdivisiones y excepciones sin ningún tipo de fuerza espiritual».[941] Jacques Heers ha señalado que a menudo los «historiadores oficiales» han impuesto una imagen siniestra y sin matices de la Edad Media, que no se correspondía en nada con la realidad de los hechos. Puede verificarse a simple vista que

todo en la Edad Media es diversidad: nos hallamos ante imágenes de un mundo compartimentado en el que las relaciones entre los países, relaciones sin duda desahogadas, no implicaban servidumbres culturales; de un

mundo que aún no estaba aplastado en un mismo molde por parte de los procedimientos administrativos.[942]

Desde hace algunos años, sin embargo, los juicios sobre la época medieval, a partir de un conocimiento más directo y circunstancial de las fuentes documentales, resultan mucho más ponderados y, por encima de todo, permiten hacer justicia a aquella época histórica. En ella, como sucede en todas las otras, pueden encontrarse las creaciones más excelsas del espíritu humano y también las manifestaciones más aberrantes del hombre. Por eso, en el momento presente, salvo raras excepciones, por parte de los estudiosos suelen excluirse totalmente las interpretaciones simplistas y unilaterales de aquel período histórico.

3.2. *La novedad de la ciudad medieval*

Hay una gran variedad de Edades Medias.[943] La Edad Media que aquí menudo en medio de fuertes convulsiones sociales y políticas, del mundo feudal.[944] Se trata del mundo de las ciudades. Como escribe Henri Pirenne, «el nacimiento de las ciudades marca el inicio de una nueva era en la historia interna de la Europa occidental».[945] Paulatinamente, el castillo y el monasterio dejan de ser el centro de la vida social, cultural, religiosa y económica, convirtiéndose la ciudad, con sus diversas estructuras de carácter más horizontal y participativa, en el nuevo centro de la vida de la baja Edad Media. Téngase en cuenta que, en pleno siglo XII, San Bernardo de Claraval aún advertía severamente a los jóvenes de los peligros de la ciudad y los

animaba a que buscaran seguridad espiritual en el claustro. Les decía: «¡Huid del polvo de Babilonia! ¡Huid y salvad vuestras almas!».[946]

Las ciudades medievales del sur de Europa, a partir de los siglos XII-XIII, con una enorme variedad y originalidad de paisajes urbanos,[947] constituirán el marco físico e ideológico en cuyo interior se inscribirá posteriormente, con luces y sombras, la vida urbana de la Europa moderna.[948] La progresiva implantación de un derecho comunal, con los correspondientes tribunales y cortes de apelación, en las ciudades medievales europeas las sustrajo de la tutela feudal y posibilitaba la organización política de la comunidad. A partir de la Edad Media europea, la ciudad se convierte en una sociedad institucionalizada, autónoma y autocéfala, diferenciándose profundamente de las ciudades chinas y de Oriente Medio y Próximo, que no disponían de ninguna autonomía jurídica.[949] La autonomía jurídica va siempre de la mano de la autonomía económica, que sigue la lógica del mercado y la acumulación de capitales. Jacques Le Goff puntualiza: «Si existe un hombre medieval, uno de los tipos más importantes es el ciudadano».[950] Georges Duby resume así la nueva situación urbana que poco a poco se impone en Europa:

> Hacia finales del siglo XII, la civilización de Occidente conoce una mutación fundamental: rural desde hacía siglos, se encuentra dominada a partir de entonces por la realidad urbana. En aquel momento,

> todo se ordena en torno a la ciudad: la riqueza, el poder y las creaciones del espíritu.[951]

La ciudad medieval, en discontinuidad manifiesta con la vida urbana anterior, se caracteriza sobre todo por «la combinación de libertad política e invención espacial».[952] Es significativo en este sentido el adagio alemán de origen medieval «Stadtluft macht frei» («el aire de la ciudad hace libre»). En las urbes más progresistas, cada vez más populosas y ricas, con una «enorme movilidad social» (Hodgett), aparece una retahíla de creaciones e innovaciones en el orden del pensamiento, las dedicaciones profesionales, la organización social, los intercambios comerciales, la relación entre lo religioso y lo político, los cambios tecnológicos, las comunicaciones y las universidades; creaciones e innovaciones que, de una manera u otra, se mantendrán y, en algunos casos, no todos, mejorarán en tiempos posteriores. La Edad Media que aquí nos interesa constituye un *proceso* dinámico e innovador, que convierte a las ciudades europeas

> en centros especializados de actividades secundarias y terciarias, no sometidos a una autoridad política centralizada. Cada una de estas ciudades desarrolla un conjunto de iniciativas comerciales, industriales, financieras y culturales muy amplias, y compite con las otras a escala continental y mundial.[953]

A partir del siglo x empieza a constatarse en Europa, por un lado, un crecimiento muy importante de la población y, por otro, la emigración de una parte bastante

importante de los habitantes del campo a las ciudades que ven aumentar espectacularmente el número de artesanos y mercaderes.[954] En la vida urbana europea de aquel entonces, sobre todo por parte de comerciantes y artesanos, el «principio responsabilidad» adquiere un rango desconocido con anterioridad. Como consecuencia de la intensificación de este principio, las ciudades europeas establecen las bases de su idiosincrasia que, a partir de entonces, será una de las causas de su éxito mundial.[955]

Las ciudades europeas nacen con Europa y, en cierto modo, originan el nacimiento de Europa; son una razón de ser, tal vez la principal, de Europa como entidad histórica diferenciada; siguen caracterizando la civilización europea cuando esta asume un papel de dominio en el mundo, e imprimen un sello —positivo o negativo, pero en cualquier caso preponderante— a las ciudades contemporáneas de cualquier parte del mundo.[956]

En esta nueva organización de la convivencia social hay un hecho capital: la presencia cada vez más visible del *ciudadano*, el cual, muy frecuentemente, es un inmigrante reciente, un antiguo campesino, que debe someterse al aprendizaje de las formas de vida y de trabajo ciudadanas (Le Goff);[957] apropiándose de la gramática que regula las relaciones urbanas, debe proceder a una intensa enculturación en un medio que al principio le es extraño e incluso quizá hostil. De esta manera, poco a poco se convierte en un hombre abierto al exterior, receptivo de las

influencias que llegan a su ciudad procedentes de otros ámbitos urbanos.[958] Con esfuerzo y a menudo con curiosidad se convierte en un auténtico especialista del espacio urbano. La mentalidad burguesa, al menos inicialmente, es igualitaria, configurada a partir de solidaridades horizontales que unen a los semejantes en torno a un juramento de ayuda mutua. Esta manera de ser se opone a la mentalidad feudal que se concretaba jerárquicamente mediante juramento de fidelidad al señor y se expresaba por medio de solidaridades verticales cimentadas en una obediencia incondicional de los inferiores a los superiores.[959]

A partir del primer tercio del siglo XIII, Dios y la Iglesia ya no imponen con la dureza e intransigencia de antaño modelos obligatorios de conducta. Los habitantes de las ciudades, a menudo laicos, ahora son los encargados de establecer las formas de convivencia, de redactar reglamentos de cortesía (costumbres de mesa, por ejemplo) y de instituir nuevas instancias jurídicas de carácter económico y comercial.

> El modelo del buen cristiano no desaparece: es, justamente hasta los primeros años del siglo XX, un elemento constitutivo de la mayoría de los modelos occidentales, sin embargo, a su lado, simultánea o sucesivamente, se imponen otros modelos.[960]

Eso significa que la ética caballeresca, propia sobre todo del mundo de los castillos y los monasterios que hasta el siglo XII había insistido en que el ideal supremo era poner

las armas al servicio de la Iglesia, empieza a ser sustituida por unas formas de comportamiento que responden a las situaciones a las que deben dar solución los burgueses: la ciudad y la problemática e intereses inherentes a la vida urbana. Entonces la *prudencia* se convierte en la virtud cívica por excelencia.[961] En los tratados morales, se recomienda la compañía del «prud'homme», el hombre *prudente*, que se sitúa en el lugar social que le corresponde, que no levanta la voz en las discusiones, que se comporta, sobre todo en relación con los más poderosos, con deferencia y sumisión.

La nueva cultura urbana da lugar a unos productos (unas ciudades) que, a pesar de que comparten un fondo común, ofrecen un amplio abanico de fisonomías urbanísticas, económicas, jurídicas y culturales. En este sentido, Friedrich Heer ha escrito:

> En el siglo XII, las ciudades de la Europa medieval crecen con una diversidad tal, que cada una de ellas es diferente de su vecina, a pesar de que muchas tienen un profundo parentesco.[962]

3.3. *La organización del espacio medieval*

En el siglo XII ya son muchas las señales que ponen de manifiesto cambios muy significativos en la vida cotidiana de los habitantes de las ciudades europeas. Los cambios profundos en la organización del espacio urbano son tal vez el síntoma más claro de la nueva situación, que tendrá una excepcional importancia para el presente y el futuro del Viejo Continente.[963] Al contrario del cristianismo de

los primeros siglos que, al menos en algunas de sus corrientes (especialmente las monásticas), recomendaba la «huida del mundo» *(contemptus o fuga mundi)*, porque el cristiano no tenía un lugar permanente en él, el burgués medieval, desde los inicios del siglo XII, poco a poco alcanza la convicción de tener un espacio propio muy bien delimitado en *su ciudad*, al tiempo que dispone de todo un conjunto de recetas culturales, económicas e incluso religiosas para vivir en ella.[964] Prácticamente, en toda la Edad Media, Roma, religiosa y políticamente, será la ciudad y el modelo ideal de las nuevas ciudades a sabiendas de que la Ciudad Eterna es irrepetible y única en su género.[965] Las iglesias y monasterios imitarán el monumento más importante de la cristiandad, la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén. Pero debe tenerse en cuenta, como apunta Richard Krautheimer, que el arquitecto medieval no pretende imitar el prototipo en su aspecto visual, sino «reproducirlo como el *memento* (monumento) de un lugar venerado y de una promesa de salvación».[966]

En el siglo XII, en Europa, inicialmente con pausa, se comienza a contraponer la *ciudad* como espacio cosmizado, arrebatado al caos (incluyendo en ella al campo de su entorno) al *desierto* como espacio informe, acechado sin cesar por las imprevisibles irrupciones del caos.[967] Como escribe Jacques Le Goff,

> alrededor de la ciudad había todo un mundo ordenado, habitado y cultivado, que incluía ciudad y campo. El desierto era lo no cultivado y salvaje, es

decir, el bosque.[968]

El interés por urbanizar el espacio, por lo tanto, no se limita al ámbito exclusivamente ciudadano, también incluye espacios como, por ejemplo, campos, casas de campo y huertos, que han de reflejar, asimismo, la presencia culturalizadora y ordenadora del ser humano, distinguiéndose del desierto que es el ámbito amorfo y anómico propio de la naturaleza salvaje alejado de la presencia de lo humano. Se trata, en realidad, de extensiones informes y anómicas en donde se hace presente lo demoníaco, siendo por eso mismo sumamente peligrosas para la existencia humana.

El ciudadano medieval vive en un coto amurallado, no dispone de espacios ilimitados, sino que los muros de su ciudad señalan un «adentro» y un «afuera» infranqueables y con una comunicación muy limitada y regulada (las puertas de la ciudad) hacia el exterior. Por eso mismo, en el interior de los muros de la ciudad se establecen relaciones humanas visibles y materialmente palpables. A partir de ahí, aparece por primera vez lo que Émile Durkheim denominó la «densidad social», es decir, un estado de ánimo colectivo, a menudo con una intensa carga emocional. En este espacio, la reunión cuantitativa de un gran número de individuos en los espacios artificiales de la ciudad (plazas, calles, atrios de los templos) origina unas transformaciones cualitativas de la convivencia ciudadana que son inalcanzables por medio de la simple adición o acumulación de individuos.[969]

La economía impone en la ciudad medieval una estricta organización y regulación del limitado espacio urbano de que se dispone. De ahí la importancia creciente de las municipalidades como administradoras del suelo, con los consiguientes abusos y trampas jurídicas (como también sucede en la actualidad) que eso implica. Sobre todo en las ciudades italianas se da una gradación en las vías de circulación: calles principales y calles secundarias, plazas y espacios cerrados.[970] Acto seguido, empiezan a adquirir un papel relevante en la vida ciudadana las plazas públicas como ámbitos vecinales, semifamiliares, que vienen a ocupar el lugar del antiguo *forum* latino.[971]

Rodeadas de grandes y ostentosos edificios, las plazas no eran vías de circulación, sino que se encontraban dispuestas tangencialmente a ellas, ofreciendo así la sensación de ser lugares de receso, protegidos y adornados con magníficos monumentos, fuentes y palacios que manifestaban el poder económico y cultural de las élites comerciales de las ciudades. En Francia, por ejemplo, las plazas, ni tan siquiera en París, no ejercían la función de espacios públicos que tenían en las grandes ciudades italianas.[972] La vida pública, con la excepción de los atrios de las catedrales y colegiatas, no se desarrollaba, como en Italia, en las plazas, sino en las calles en las que se detectaba una intensa actividad febril. La violencia era un elemento constitutivo y omnipresente en las calles medievales. Richard Sennett comenta:

> Las experiencias modernas de criminalidad en las

> ciudades no nos permiten imaginar la violencia que gobernaba las calles medievales. Pero esta violencia de la calle no era, como lo podríamos deducir lógicamente, una simple consecuencia de la economía.[973]

En ningún caso, la ciudad medieval era una especie de paraíso en la tierra, que gozara de una óptima organización del espacio humano y de una convivencia con rasgos humanitarios y benéficos de los ciudadanos, por el contrario, como ha escrito Jacques Le Goff,

> la ciudad medieval engendró dos formas de vida que llegarían a su punto culminante en Occidente durante el siglo XIX: la pobreza y los robos. La pobreza ciudadana no solo estaba más implantada y fue más espectacular que la pobreza rural, sino que tuvo un carácter propio y especial, que comprendía desde los tugurios en los que se amontonaban varias personas hasta formas culturales que prefiguraban lo que Oscar Lewis ha denominado «cultura de la pobreza».[974]

En relación con la organización medieval del espacio urbano, hay que tener en cuenta la función decisiva, de carácter político y económico, que ejercían los *barrios* de las ciudades. Max Weber puso de manifiesto que, en relación con los tiempos antiguos, la ciudad medieval experimentó un notable aumento de independencia y responsabilidad. La primacía de las asociaciones profesionales, asentadas en los distintos barrios de la

ciudad, había eliminado la vigencia de los vínculos aristocráticos basados en el clan, que excluía a los «no iniciados» de la responsabilidad económica. Bonello ha puesto de relieve que

> la noción de barrio *(quartier)* es esencial en la ciudad medieval, ya que cada uno de ellos gozaba de una amplia autonomía, lo cual no le impedía la integración en la comunidad urbana.[975]

Cada barrio, agrupado en torno a la parroquia y con unas características que lo distinguían de todos los otros, era el lugar más próximo y familiar para los individuos concretos, casi una prolongación de la familia. La importancia decisiva del barrio medieval corre en paralelo con la presencia, cada vez más fuerte e influyente, de los artesanos en la vida comunal, de tal manera que incluso los grandes artistas eran considerados como artesanos superiores (A. Martindale).[976] En casi todas las ciudades, la mayoría de artes y oficios se encontraban organizados sobre una base gremial, con secretos profesionales relativos a las técnicas de los distintos oficios, ceremonias e iniciaciones propias y cajas comunes de asistencia y ayuda. De esta manera se intentaba proteger a los artesanos autóctonos de la competencia profesional y económica proveniente del exterior. Uno era el barrio de los artesanos, otro el de los comerciantes, otro el de los pescadores, otro el de los judíos; dentro de cada barrio también había calles propias de los distintos oficios y ocupaciones: la de los plateros, la de los hiladores, la de los herreros, etcétera. No

es extraño, por consiguiente, que el conjunto urbano —eso aún puede observarse en algunos barrios de las viejas ciudades medievales— fuese una agrupación de pequeñas entidades locales semiindependientes, que poseían la virtud de preservar la unidad en la diversidad.

El espacio de la ciudad medieval era extraordinariamente dinámico y casi convulso a causa del crecimiento constante de la población, que obligaba a una remodelación sin pausa del paisaje urbano.[977] Las nuevas construcciones y los nuevos estilos, sin embargo, se adaptan a los edificios y a las formas ya existentes, porque «la coexistencia de obras de inspiración diferente es una fuente de riqueza y no un gesto de exclusión».[978] Cualquier ciudad medieval es una superposición algo caótica de construcciones variadas con estilos y finalidades distintos, lo cual le confiere este sello tan peculiar que aún podemos admirar en algunas viejas ciudades como, por ejemplo, Carcasona, Lübeck, Brujas, Aviñón o las fascinantes ciudades italianas que, al menos en parte, han subsistido a pesar de la acción destructora de los tiempos posteriores. En la Edad Media, la época de las demoliciones, que sustituía unas edificaciones por otras consideradas más idóneas, aún no se había hecho presente.

3.3.1. Mercados, actividad económica, asociaciones

Otra señal que evidencia el impulso emprendedor y competitivo de comerciantes y artesanos es la importancia creciente que en los siglos XII y XIII adquieren los mercados y las grandes ferias semanales y anuales, aunque

la existencia de los más importantes ya se puede constatar desde el siglo XI.[979] La regularidad con la que se celebraban contribuyó de manera muy significativa no solo a los intercambios de todo tipo entre las diferentes regiones y ciudades de Europa, sino también, siguiendo las huellas de las urbes italianas, a la creación de marcos institucionales, sancionados por un derecho mercantil cada vez más minucioso, que regulaba jurídicamente todos los asuntos económicos y comerciales.[980] Todos estos impulsos iban acompañados de un fuerte incremento de la economía monetaria, de tal manera que las grandes ciudades de la época empiezan a batir sus propias monedas de plata y oro. Robert S. Lopez manifiesta que el siglo XIII es «el siglo del retorno del oro» a la actividad empresarial y comercial de la ciudad medieval.

Más que el número de habitantes, lo que distingue a las ciudades de la baja Edad Media, en especial las que disponían de salida al mar, es su espíritu dinámico y emprendedor. «En Occidente, la ciudad fue antes que nada comerciante».[981] Robert S. Lopez ha señalado que los rasgos distintivos de esas ciudades eran la abundancia, la movilidad y la rapidez,[982] sobre todo como consecuencia de la «prodigiosa expansión comercial realizada a partir del 1275, que se ralentizó cincuenta años más tarde, entre 1330 y 1340».[983] Hay una verdadera fiebre comercial que se expresa mediante múltiples formas: variadas producciones artesanales, construcción de barcos, especulación sobre los títulos de la deuda pública, viajes de negocios, mercados

periódicos. Un contemporáneo, en 1288, Fray Buonvicino della Riva, en su panegírico de Milán[984] describe admirablemente este clima de abundancia y de incansable dinamismo comercial

> La población crece día a día, y la ciudad se expande con nuevas construcciones. La fertilidad del territorio, la abundancia de todos los bienes de consumo salta a la vista. No hay hombre honorable que no sea capaz de ganar su vida con la dignidad que corresponde a su posición social. Los días de fiesta, cuando se ve a los grupos alegres de nobles y del pueblo, todos bien vestidos; cuando se ve a los grupos jubilosos de niños corriendo de aquí para allá, las magníficas reuniones, los bellos grupos de damas y doncellas, semejantes a hijas de rey, que se pasean o se sientan en el dintel de su puerta, ¿quién negará que este es el espectáculo más brillante que se puede contemplar de los dos lados del mar?[985]

Obviamente, el repunte de la actividad económica y comercial solo podía ser efectivo si los medios de comunicación también experimentaban un notable incremento y mejora. Desde los grandes puertos marítimos italianos (Génova, Pisa, Venecia, Nápoles)[986] y más tarde desde los de Marsella y Barcelona se abrieron y consolidaron rutas comerciales seguras y bien provistas de alojamientos para los viajeros y mercaderes.[987] Douglas C. North y Robert P. Thomas afirman que «el Mediterráneo se convirtió en una especie de gigantesca autopista para los

buques mercantes italianos»[988] que, de esta manera, contribuían decisivamente a implantar la revolución comercial (R. S. Lopez) que entonces iniciaba su andadura.

La red comercial, sin embargo, no se limitó a los países costeros del Mediterráneo, sino que las naves genovesas y venecianas llegaban con cierta facilidad hasta el norte de España, Inglaterra y los Países Bajos.[989] Desde comienzos del siglo XI, las ciudades italianas ya suministraban a los habitantes de Europa septentrional grandes cantidades de canela, pimienta, azafrán, jengibre, además de incienso, sándalo, perfumes y joyas procedentes del mundo musulmán. A cambio de estos productos, las naves italianas transportaban al sur de Europa madera, hierro forjado, tejidos de lana, carne salada e (ilegalmente) esclavos.[990] Ha de tenerse en cuenta, como señala Renouard, que «durante más de cinco siglos, los hombres de negocios italianos han ocupado el primer lugar en la vida económica de los países mediterráneos y occidentales».[991]

El movimiento comercial se incrementó a causa, por un lado, del crecimiento de la demanda y, por otro, como consecuencia del refinamiento, cada vez más notable, de los medios de transporte (especialmente las embarcaciones), de las técnicas artesanales y de los procedimientos mercantiles. No cabe duda de que en aquel tiempo los italianos del norte fueran los banqueros de toda Europa, de tal manera que aún hoy día la «Lombard Street» de la *City* de Londres es la calle de los

banqueros.[992] Yves Renouard ha puesto de manifiesto que los comerciantes italianos fueron verdaderamente los educadores económicos y comerciales de Occidente.

En relación con el fuerte empuje económico, técnico, demográfico y cultural del siglo XIII, Gerald A. J. Hodgett ha señalado que «el renacimiento del comercio no puede separarse del desarrollo de las ciudades».[993] Poco a poco, a partir de las últimas décadas del siglo XIII, algunos competidores, cuando el océano Atlántico se convirtió en el nuevo Mediterráneo, se incorporaron con decisión en la dinámica comercial apartando a los antiguos comerciantes de la cabeza de los negocios.[994] Desde una perspectiva marcada claramente por un talante economicista, North y Thomas han escrito que

> el siglo XIII fue una época de expansión sustancial, un período que supuso un auténtico despertar económico para Europa, unos años de cambios en los precios absolutos y relativos y de expansión de la industria y el comercio. Todo eso se halla documentado en descripciones y narraciones contemporáneas. [...] Entonces, estaba configurándose una auténtica economía de mercado, pero en el contexto de una economía preponderantemente agrícola, en la que el principal núcleo de los bienes con los que Europa septentrional comerciaba estaba constituido aún por productos agrícolas y primarios.[995]

Entre los siglos XI y XVI, la figura del mercader ejerce,

cada vez con más brío, un conjunto de funciones sociales que afectarán decisivamente las decisiones de la vida económica, cultural y jurídica de las municipalidades europeas.[996] Mercaderes y comerciantes tuvieron una participación decisiva en la creación de un mundo nuevo, mucho más abierto y dinámico que el universo feudal que se había vuelto obsoleto y cerrado sobre sí mismo y ya no se mostraba competitivo. Es evidente que este mundo nuevo asistió al eclipse del antiguo orden caballeresco, inmovilista y estrictamente jerarquizado. De hecho, el mercader es el gran introductor de la vida urbana en Europa, con comportamientos y valores éticos que más adelante habrían de convertirse en los criterios básicos de la existencia humana para un gran número de europeos; criterios que, por otro lado, se encontraban en radical oposición a los que tenían vigencia en el universo de los señores feudales. Poco a poco se inicia en Europa, con ritmos y modalidades muy diferentes en los diversos territorios, un amplio proceso de sustituciones sociales y culturales que se extenderá prácticamente hasta la Revolución francesa.

La aristocracia del dinero, inicialmente más igualitaria que la de sangre, también adoptará con el paso del tiempo comportamientos sumamente elitistas, con pretensiones de «nuevos ricos», imitadores de los fastos y costumbres de la antigua aristocracia de sangre. Como escribe Gourevitch,

> el caballero de la codicia [el mercader] no arriesga su existencia en el campo de batalla, sino detrás de su

> mostrador, en su despacho, en su barco de comercio o en su banco. Sustituye los valores guerreros y el comportamiento, a la vez impulsivo y afectado del noble, por el cálculo frío y la previsión, sustituye la irracionalidad por la racionalidad.[997]

Expuestos a enormes peligros para llevar adelante sus negocios, los mercaderes debían dar muestras de comportamientos y virtudes que eran típicos de la organización urbana de la vida, los cuales, con ritmos muy distintos en los territorios europeos, acabaron imponiéndose en toda Europa. Los preceptos que contenía la cartilla del buen comerciante eran: amplios conocimientos del derecho y de las costumbres comerciales de los distintos lugares, capacidad para calibrar las necesidades de los clientes, creando nuevas necesidades si convenía a sus intereses, conocimiento de lenguas extranjeras, sobre todo del latín y del francés, circunspección en el trato con las personas y con la elección de los socios comerciales, afabilidad para ganarse la buena voluntad de todo el mundo, buena disposición por hacer frente a todo tipo de riesgos y asechanzas, etcétera.[998]

La Edad Media había tomado de la antigüedad grecolatina la imagen de la Fortuna, que era la encarnación ejemplar del destino humano, imprevisible y pleno de interrogantes sobre esta tierra, como referencia destacada del destino humano. En su incesante rotación, la rueda de la Fortuna lo trastrueca todo, y manifiesta la profunda e

incurable inestabilidad de todos los asuntos de este mundo y de los mismos seres humanos. En esa época, esta imagen se aplica a la ajetreada vida de los mercaderes, quienes, en sus negocios y viajes, nunca pueden eludir una buena dosis de riesgo de sus vidas y sus posesiones. No puede extrañar, por consiguiente, que el mercader, como prototipo del nuevo género de vida que poco a poco va difundiéndose por Europa, se convierta en una especie de parábola de la existencia humana.[999] Debe tenerse en cuenta que en los primeros tiempos de la revolución urbana, el prestigio social de mercaderes y prestamistas era sumamente bajo, e incluso a menudo religiosamente descalificado:

> Vistas las cosas de conjunto, el comerciante se mantuvo, según la expresión de un historiador contemporáneo, como un «paria» de la sociedad medieval en la fase inicial de su desarrollo.[1000]

En efecto, por regla general, tanto los campesinos como los nobles y los eclesiásticos se mostraban desconfiados y en algunos casos envidiosos de las riquezas adquiridas por medio de las transacciones comerciales. En la Edad Media, el comercio figuraba casi siempre incluido en las listas de las profesiones deshonestas e impuras, que habían establecido los teólogos en sus catálogos morales y libros de confesión. Este estado de cosas empezó a modificarse cuando los cambios rápidos de la vida social se impusieron sin restricciones y, por encima de todo, cuando los mercaderes empezaron a hacer ostentación de su fortuna y de su capacidad para crear riqueza y bienestar. Entonces,

tanto los eclesiásticos como los nobles tuvieron que trasladarse a las ciudades, aceptando las condiciones de vida urbanas, entre las que había que incluir a los usos y costumbres de comerciantes y artesanos.

La nueva concepción de la existencia humana, basada cada vez más en la preeminencia de las municipalidades, hizo posible, al menos en parte, la irrupción de los mendicantes (franciscanos y dominicos) en la vida cotidiana de comerciantes y artesanos de las grandes ciudades europeas. En efecto, los frailes, a menudo nacidos y profundamente anclados en el ámbito ciudadano, a pesar de que por lo general reconocían que «el comercio tenía en sí mismo algo de vergonzoso» (Santo Tomás de Aquino), estaban convencidos de que era imprescindible y en el fondo benéfico para la ciudad, que se había convertido en el nuevo marco para el desarrollo de la vida social, religiosa y cultural.[1001]

Desde las postrimerías del siglo XIII, el estamento de los comerciantes empieza a ocupar los cargos más relevantes del gobierno de las ciudades. Ocupan los lugares más importantes en los consejos municipales, promueven una política fiscal ventajosa para sus intereses, controlan la justicia y la legislación locales, empiezan a introducirse en la nobleza y en la alta clerecía. En Florencia, por ejemplo, la oligarquía dirigente recibe el significativo nombre de *popolo grasso*, al que se opone el resto de los ciudadanos sin bienes de fortuna *(popolo minuto)*, el cual depende completamente de aquel para poder subsistir con mayor o

menor fortuna.[1002] El «pueblo pequeño» tiene clara conciencia de que, «en la ciudad, el dinero es el rey, porque la mentalidad que domina es la mentalidad mercantil, la del beneficio».[1003]

Sin embargo, como apunta Cipolla, no se debe creer que los únicos que dominaban la política económica y cultural de la ciudad medieval eran los mercaderes y cambistas. En la urbe medieval, médicos, farmacéuticos, notarios, abogados y jueces también ejercían una función de gran relieve, aunque se debe añadir que muy a menudo los miembros de las profesiones liberales eran hijos de los grandes comerciantes que, gracias a la fortuna que habían acumulado sus padres, habían tenido la oportunidad de recibir una formación superior.[1004] Hay que señalar que la mayoría de ellos ya no se ocupaban de los negocios de sus padres, sino que con mucha frecuencia se convertían en eclesiásticos, médicos, juristas, profesores universitarios, miembros de los consejos municipales, etcétera.

El libro, que hasta la mitad del siglo XIII había sido el monopolio de los eclesiásticos, hace su aparición en las casas de los mercaderes y burgueses ricos. En Sicilia, por ejemplo, entre el siglo XIV y el XV, de un total de 123 bibliotecas conocidas por los historiadores, más de un centenar pertenecían a burgueses acomodados.[1005] Un contingente importante de los hijos de mercaderes que habían frecuentado la universidad se dedicaron después, en calidad de escribas, a la administración de las municipalidades. Inicialmente, utilizaban el latín como

lengua oficial, sin embargo, a partir del siglo XIII empezó a ser sustituido, al menos en parte, por las lenguas nacionales. De esta manera tenía lugar un cambio radical en las costumbres cancillerescas de la época, con enormes repercusiones para el futuro próximo que con intensidad creciente, se hizo eco del espíritu laico que solía ser preponderante entre los burgueses.[1006]

Ya en pleno siglo XIII, el prestigio y la honorabilidad de los mercaderes, a la inversa de lo que pasaba unas pocas décadas antes, crecen, y en la mayoría de territorios se da una rehabilitación general de la profesión. Una opinión que causó cierta perplejidad, pero que correspondía al nuevo talante de las poblaciones, fue la de Jaime de Vorágine, arzobispo de Génova y autor de la *Leyenda dorada*, y también la de Federico Visconti, arzobispo de Pisa, quienes compararon a los mercaderes con Cristo en persona, que llega hasta la humanidad caída en el barco de la cruz para conceder a los hombres la posibilidad de intercambiar los bienes de la tierra con los bienes celestiales, eternos y no sometidos a la usura del tiempo. Al menos en parte, la riqueza ha perdido el sentido profundamente negativo que tenía con anterioridad porque, según la opinión de Jaime de Vorágine, los patriarcas bíblicos e incluso el mismo Cristo también eran ricos y poseían cantidades ingentes de bienes y propiedades.[1007]

Cuando se habla de la ciudad de la baja Edad Media hay que hacer una precisión que ayuda a comprender el ímpetu singular de las metrópolis europeas de aquel tiempo. Es un

hecho bien comprobado que las cuatro grandes agrupaciones italianas de la época (Milán, Florencia, Génova y Venecia) representaban el urbanismo medieval en el mismo sentido que hoy lo representan Londres, Nueva York o Tokio.[1008] Es verdad que otros centros urbanos europeos, como Colonia, Tolosa, Sevilla o Barcelona (con aproximadamente 40 000 habitantes) ya conocían las ventajas y los problemas de la vida metropolitana, pero su ritmo de crecimiento cultural, económico e industrial no era mucho más rápido que el de numerosas ciudades italianas de segunda categoría como Siena, Mantua, Verona o Pisa. Por eso puede afirmarse que la revolución urbana de Europa tomó su impulso decisivo en las ciudades del norte de Italia, a través de las cuales pasaban las grandes rutas comerciales y culturales de la época.[1009] Hace ya algunos años, Henri Pirenne escribía que

> la vida urbana, en un principio, solo se desarrolló en un número bastante restringido de localidades pertenecientes tanto a la Italia septentrional como a los Países Bajos y regiones vecinas.[1010]

En otro lugar, este investigador señala:

> De la misma manera que el parlamentarismo continental es una adaptación de las instituciones inglesas y belgas a las condiciones especiales de cada país, de la misma manera las instituciones urbanas, aunque aparezcan en cada ciudad con particularidades debidas a la constitución del medio

> local, no se relacionan menos en su conjunto con dos tipos dominantes, el de las ciudades de Italia del norte, por una parte, y, de la otra, el de las ciudades de los Países Bajos y del norte de Francia.[1011]

Durante toda su larga vida, Henri Pirenne mantuvo con enorme erudición una idea que en el fondo era muy simple: la ciudad medieval nació y se desarrolló a partir del progresivo desarrollo y fortalecimiento de su función económica.[1012] Aunque a menudo se instalaron junto a o sobre antiguas poblaciones romanas, las ciudades medievales del siglo XIII tenían un carácter y unas funciones muy diferentes, basados en continuos intercambios comerciales y en el renovado empuje técnico que en aquel entonces experimenta la agricultura en Occidente,[1013] cuando los individuos empiezan a alimentarse mejor y el crecimiento demográfico es un hecho indiscutible.[1014]

Es evidente que el aumento de la población, causado en gran medida por el aumento de la producción y distribución de alimentos, proporcionaba un marco adecuado para que se pudiese desarrollar una cultura más sofisticada y productiva, que establecería los fundamentos para los avances que tendrían lugar en un futuro próximo. La ciudad medieval no solo es un centro comercial, poco a poco pasa a ser una importante oficina artesanal en la que se fabrican todo tipo de productos. Esta nueva situación laboral que cada vez más se impone en el medio urbano medieval implica, por un lado, la división del trabajo y, por

otro, la especialización profesional.[1015] De esta manera, a la inversa de lo que sucedía en la época del feudalismo, el artesano deja de ser un campesino, que fabrica objetos a ratos perdidos, y el burgués ya no es un individuo que siempre vive de sus rentas en la ciudad.

El impulso económico y artesanal de las ciudades medievales se vio favorecido por la reorganización de las profesiones en forma de *cofradías de comerciantes* y de *gremios profesionales.*[1016] Sin embargo, hay que tener en cuenta la precisión que hace Jacques Heers:

> Las preocupaciones profesionales no se encuentran sino raramente en el origen de las asociaciones rurales o urbanas. Muy a menudo, la cofradía religiosa precede y anuncia la corporación de oficios.[1017]

En la Edad Media no se utiliza el término «corporación» para designar a las agrupaciones profesionales de artesanos, universitarios y constructores. En su lugar, en los Países Bajos se fundaron cofradías de comerciantes llamadas «gildes» o «hansa»; en Inglaterra se designaban con el nombre de «ghilds» o «mysteries»; en Italia, «arti»; en Alemania «Innungen», «Gilden», «Ämter» o «Gewerke».[1018] Estas asociaciones eran autónomas respecto a cualquier autoridad exterior a ellas. Los dirigentes libremente elegidos, decanos o condes de la «hansa» *(dekenen, hansgraven)*, eran los guardianes de una disciplina aceptada por todos sus miembros.[1019] Un gremio era una comunidad de profesionales que establecía

distinciones entre aprendices, oficiales y maestros; regulaba los salarios; mantenía más o menos en secreto las técnicas propias de cada gremio en concreto; se ocupaba de los miembros enfermos; distribuía ayudas a las viudas y huérfanos.[1020]

Los franceses designaban a los gremios con la expresión «corps de métiers». En París, el *Livre des métiers*, recopilado en 1268, enumera unos cien oficios ejercidos en aquella ciudad, divididos en siete grupos: alimentación, joyería y artes suntuarias, metales, textiles y ropa, cueros y construcción. Por ejemplo, hacia 1300, entre muchas otras prescripciones y regulaciones, los gremios de París habían dado una definición de la hogaza tipo de pan, con el peso que debía tener, el tipo de grano con que se debía amasar, la hora de cocer el pan, el precio de venta, etcétera.[1021] Hace algunos años, Max Weber ponía de relieve que

> el ascenso de los gremios significó, por primera vez, prácticamente la conquista del mando o de una parte de él por las clases «burguesas», en el sentido económico de la palabra. Allí donde el señorío de los gremios prosperó con alguna amplitud, la época en que esto ocurre coincide con la de la máxima expansión del poder de la ciudad hacia fuera y su máxima independencia política en el interior.[1022]

Para comprender la revolución urbana de los siglos XII-XIII, también ha de tenerse en cuenta el importante impulso tecnológico que se experimentó en aquel entonces, especialmente en relación con el mejoramiento de las

técnicas agrarias con la introducción del arado pesado y la rotación de los cultivos al tercio. «El arado pesado permitió el cultivo de grandes extensiones de tierra fértil que no habían sido explotadas en la época de los romanos o que se habían cultivado mediante la técnica primitiva de cortar y quemar».[1023]

3.3.2. La burguesía y el poder tradicional

A causa del nuevo estatus que poco a poco había adquirido y de las consecuencias de todo tipo que se desprendían de él, la burguesía entró en conflicto con los representantes del poder constituido tradicional: condes, marqueses, obispos, abades, reyes, emperador, papa. En términos generales, como claramente señala Robert S. Lopez,

> los burgueses no entran en conflicto con las autoridades como tales, sino porque se niegan a pagar unos impuestos que no les aportan nada, a obedecer unas leyes que no tienen en cuenta sus intereses, a participar en unas guerras que paralizan su comercio y devastan el territorio.[1024]

Los burgueses, sobre todo los del siglo XIII, se percatan claramente de que las jerarquías tradicionales de la sociedad medieval y las instituciones a las que representan no les son de ninguna ayuda para el correcto desarrollo de sus actividades comerciales e industriales. Por eso entran en conflicto con ellas, pero tienen una carta muy poderosa a su disposición: la enorme cantidad de dinero y de bienes materiales de que disponen y que habían adquirido con su

esfuerzo y su ingenio. De esta manera, conseguían, casi siempre, una victoria pacifica, muy beneficiosa para sus intereses económicos, sobre la antigua nobleza y la alta clerecía.

Inicialmente, los burgueses se limitaron a reclamar libertad de movimiento para que sus mercancías pudieran circular sin impedimentos y sin tener que pagar impuestos demasiado onerosos. A causa de haber sido desestimadas sus reivindicaciones y demandas, no será hasta algún tiempo después que los conflictos alcanzarán dimensiones ideológicas, trazándose claramente los frentes en conflicto: por un lado, la nobleza y la alta clerecía; por el otro, los espíritus más dinámicos y emprendedores de las ciudades, en cuya cabeza se encontraban los comerciantes. No se ha de olvidar que en la alta Edad Media la libertad de movimiento era el monopolio de la nobleza. El hombre del común tan solo gozaba de ella excepcionalmente. «Gracias a la ciudad, la libertad vuelve a ocupar su lugar en la sociedad como atributo natural del ciudadano. Será suficiente con residir permanentemente en la ciudad para adquirir esta condición».[1025]

En esta confrontación, cada ciudad de Europa tiene una historia muy característica, que cambia en función de múltiples variables y contingencias como, por ejemplo, la situación geográfica, la densidad demográfica, la mayor o menor riqueza de recursos naturales, el poder o la debilidad del señor territorial, etcétera. Sin embargo, parece que,

> en casi todos los lugares de la Europa occidental, la burguesía no arrebata una cierta autonomía a los señores inmediatos que al precio de una sujeción, cada vez mayor, a la persona del rey, el cual se encuentra lejos y, por eso mismo, es menos exigente.[1026]

En los diferentes territorios de Europa occidental, la burguesía se deshace de las numerosas y a menudo incompatibles sujeciones a toda una retahíla de señores, eclesiásticos y laicos, para someterse a un único señor, el rey, que a partir de entonces se convierte en un factor decisivo de la vida política, económica y religiosa de la sociedad. Mediante cartas de franquicia, que consagran una especie de compromiso entre el poder real y las ciudades, estas, con el apoyo real, intentan hacer valer sus derechos ante nobles, abades y obispos. Cada artículo de la carta de franquicia precisa, por un lado, un derecho adquirido y, por otro, un límite más o menos claro que no puede transgredirse. No cabe duda, pues, de que la emancipación política y la expansión económica avanzan por caminos paralelos, de tal manera que los centros urbanos que gozan de mayores libertades también suelen ser los más prósperos. En aquellos siglos, como señala Robert S. Lopez, «toda la Europa urbana se encuentra en movimiento, con Italia como pionera».[1027]

Subrayando con énfasis su comprensión comercial de la ciudad medieval, Henri Pirenne ofrece la siguiente descripción de la ciudad de los siglos XII-XIII:

> La ciudad es una aglomeración fortificada, habitada por una población libre que se consagra al comercio y a la industria, y que posee un derecho especial y dispone de una jurisdicción y de una autonomía comunal más o menos desarrolladas. La ciudad viene a ser un recinto inmune dentro del país; eso equivale a decir que constituye una persona moral privilegiada. En efecto, la ciudad se edifica sobre la base de los privilegios. El burgués, como el noble, posee una condición jurídica especial: uno y otro se encuentran, en diferentes sentidos, igualmente alejados del villano, del campesino, que continuará, hasta el final del Antiguo Régimen y en la mayor parte de Europa, viviendo al margen de la sociedad política.[1028]

Es innegable, pues, que a partir de los siglos XII-XIII la ciudad experimentó un desarrollo de la política, el comercio, las instituciones, las comunicaciones y las relaciones sociales. Más adelante, en los siglos XV y XVI, las ciudades europeas alcanzarán una organización interna que, con las ineludibles modificaciones de rigor, ha llegado hasta nuestros días. Hay que señalar, sin embargo, que el mismo crecimiento económico, político y cultural de la ciudad medieval produjo inevitablemente tensiones, confrontaciones e intereses de todo tipo entre las partes (partidos) en liza que más adelante fueron teorizados por los analistas con el nombre de «lucha de clases».[1029]

3.4. *La universidad medieval*

Para evitar la importancia trascendente, casi omniexplicativa, otorgada, a menudo muy acríticamente, a los factores económicos en la formación y las configuraciones urbanas, sociales e institucionales de la cultura occidental del siglo XIII, hay que tener en cuenta la oportuna advertencia de Jacques Le Goff, quien después de reconocer el mérito innegable de las investigaciones pioneras de Henri Pirenne sobre la significación económica y comercial de la ciudad medieval, limita y matiza, creemos que sabiamente, su alcance:

> En los siglos XII-XIII, el mercader no es ya el único y tal vez ni tan siquiera el principal actor en la génesis urbana del Occidente medieval. Todos aquellos que, por su ciencia de la escritura, por su competencia en derecho y, especialmente, en derecho romano, por su enseñanza de las artes «liberales» y, ocasionalmente, de las «artes mecánicas», permitieron afirmarse a la ciudad, especialmente en Italia, convertir el *Comune* en un gran fenómeno social, político y cultural, merecen ser considerados como los autores intelectuales del crecimiento urbano, y uno de los principales grupos socio-profesionales a los que la ciudad medieval debe su poder y su fisonomía.[1030]

Un hecho que, a partir del siglo XIII, incide de manera muy efectiva en la vida cultural, social, religiosa y política son las escuelas urbanas, las cuales sustituyen, al menos en parte, a las antiguas escuelas monásticas, confiriendo cada vez más una especial relevancia a la enseñanza como

dedicación profesional.[1031] A partir del siglo XI, el prestigio de algunos centros intelectuales franceses como, por ejemplo, las escuelas catedralicias de París, Chartres, Laon y Orleans se extendió por toda Europa. Los intelectuales de aquel tiempo se empeñaron en poner de manifiesto la excepcional importancia de la cultura en la gran revolución urbana que entonces se iniciaba.

Hacia la mitad del siglo XII, París había alcanzado la supremacía cultural en Europa.[1032] Este centro obtuvo el reconocimiento del rey y del papa, y en 1215 el legado papal Robert de Courçon redactó los primeros estatutos de la que más tarde sería la universidad de París (Sorbona). Resulta también interesante reseguir la historia de Oxford, pequeña ciudad, sin ninguna particularidad remarcable, que disponía de un *studium generale* el cual, a partir de 1170, empezó a desarrollarse con gran ímpetu.[1033] En 1190, ya tenía un número bastante considerable de estudiantes y profesores de leyes, humanidades y teología. Hasta bien entrado el siglo XIII, sin embargo, no resulta posible establecer con seguridad las fases sucesivas de la evolución de esta universidad. Ha de tenerse en cuenta que el intelectual medieval (sobre todo a partir del siglo XIII) se caracteriza por poseer una vinculación estrecha con su ciudad de residencia. Como señala Le Goff, «la evolución escolar se inscribe en la revolución urbana de los siglos que van del x al XIII».[1034]

Puede afirmarse, por lo tanto, que en los orígenes de la universidad medieval había simples corporaciones de

estudiantes y maestros que, con el paso del tiempo, irán organizándose y consolidándose para ofrecer orgánicamente el conjunto del saber de que se disponía en el mundo medieval.[1035] Jacques Le Goff ha escrito que «el siglo XIII fue el siglo de las universidades porque fue el siglo de las corporaciones».[1036]

Es muy probable que una de las causas decisivas de que a partir del siglo XIII se erigiesen numerosas universidades se halle justamente vinculada con la visión del mundo que entonces empezaba a implantarse en Europa occidental, en la que la introducción de la filosofía de Aristóteles iba a desempeñar un papel de enorme calado. Hay que añadir que se trataba de una visión del mundo con un carácter urbano, horizontal, que empezaba a dejar atrás los derechos de sangre, que habían constituido el centro neurálgico de la vieja sociedad feudal. La universidad medieval, con una búsqueda incesante por relacionar instituciones y saberes, fue un factor constituyente de la nueva sociedad civil y burguesa que poco a poco se implanta en los territorios más dinámicos de Europa. Jacques Verger pone de relieve que «la originalidad más grande de las universidades medievales es seguramente haber hecho un inmenso esfuerzo por hacer pasar la cultura del mundo de los estudiosos y de la plegaria al mundo del trabajo».[1037]

Inicialmente, el término *universitas* se refería exclusivamente al nombre de una comunidad. En las ciudades había diversas: los grupos más o menos

articulados de artesanos, de comerciantes, etcétera. Hasta la constitución de la universidad como tal, el término habitual para designar el lugar donde se ofrecía una enseñanza de carácter superior era *studium*. Los más conocidos y reconocidos eran los llamados *studia generalia*, mientras que los que poseían menor entidad material e intelectual recibían el nombre de *studia particularia*, *studia specialia* o, simplemente, *studia*.

Resulta un problema insoluble dilucidar cómo se dio el paso jurídico, durante la segunda mitad del siglo XII, de los *studia* a las universidades. Lo que es indiscutible es que las universidades introdujeron cambios muy profundos y duraderos en la vida cultural, social, económica y jurídica de la Europa occidental.[1038] En efecto, con su concurso se alcanzaba una jerarquización y organización de los saberes desconocidas hasta entonces, instituyendo, al mismo tiempo, toda una retahíla bien estructurada de corporaciones de enseñantes y estudiantes, con sus privilegios correspondientes.[1039] Estudiantes y maestros, sobre todo en tierra extraña, se unen en asociaciones muy cerradas y jerarquizadas para protegerse y hacer valer sus derechos y prebendas.

El poderoso recurso que poseían las universidades para hacer frente al poder de nobles y eclesiásticos era la huelga o, en términos medievales, la declaración de clausura de las clases. En 1231, este derecho fue solemnemente ratificado por la universidad de París mediante una bula papal. Algunos nuevos centros docentes se implantaron como

reacción a huelgas y disturbios provocados por estudiantes y profesores. Así, por ejemplo, a causa de la de Oxford, nació la universidad de Cambridge (1209); a causa de la crisis de Bolonia, la de Padua (1222). Todas las universidades que se instauran durante el siglo XIII lo hacen en la Europa occidental. En 1224 se fundó la universidad de Nápoles; la de Tolosa, en 1229. Durante el siglo XIII se fundaron la de Valladolid en Castilla; en el reino de León, la de Salamanca, entre 1220 y 1230, que quedó definitivamente consolidada mediante una carta de Alfonso X (1254) y una bula de Alejandro IV de (1255); la de Lérida (1300), en el reino de Aragón; y la de Lisboa (1290), en Portugal, trasladada posteriormente a Coimbra entre 1308 y 1309.[1040] La primera universidad centroeuropea fue la de Praga, el famoso *Carolinum*, establecida en 1347 por el emperador Carlos IV.[1041] Más adelante se fundaron las universidades de Viena (1365), Heidelberg (1385), Colonia (1388), Erfurt (1389), Leipzig (1409), como consecuencia de la crisis de la universidad de Praga y Rostock (1419). En Polonia, en 1364, se estableció la universidad de Cracovia, disuelta rápidamente y vuelta a establecer en 1397-1400 con la ayuda del papa Bonifacio IX. En Escocia, durante el siglo XV, se fundaron las universidades de Glasgow (1450-1451), St. Andrew's (1413) y Aberdeen (1494). En Suecia, la universidad de Upsala fue erigida en 1477. Los dos modelos que, casi sin excepción, se utilizaron para la constitución de las nuevas universidades medievales eran, por un lado, París, que ofrecía el modelo de una universidad de profesores, y, por otro, Bolonia, que

proponía un modelo de universidad de estudiantes. Se ha señalado que las universidades europeas medievales adquirieron su autonomía luchando en dos frentes: contra los poderes eclesiásticos y contra los poderes laicos, en especial contra el poder real.[1042]

Seguramente el centro docente más antiguo de Europa es el de Salerno (Italia), que constituye un caso sin igual en el continente. Por lo menos desde el siglo x está en funcionamiento una escuela de medicina, sin que nunca llegase a constituirse en universidad en el sentido convencional de la palabra.[1043] La escuela de Salerno mantenía una cierta continuidad con la ciencia médica grecolatina y árabe. No cabe duda de que su influencia se puede detectar en todas las facultades de medicina de las universidades occidentales. Bolonia es el gran centro europeo especializado en los estudios jurídicos, mientras que París lo es en teología y filosofía. Al mismo tiempo, a pesar de que aún no se ha inventado la imprenta, el libro pasa a ser un objeto de gran producción y de comercio.[1044]

El libro que se usa en las universidades es un objeto completamente diferente del libro de la alta Edad Media. Se trata de un objeto pequeño, a la inversa de los antiguos infolio, transportable, escrito por lo general en letra gótica cursiva, con abundantes abreviaciones, que puede ser consultado con rapidez.[1045] Junto a la universidad se constituye un amplio cuerpo de copistas y libreros, que permitían, sobre todo en París y Bolonia, que el libro

entrase en la gran red económica y comercial de la baja Edad Media. Expresándolo brevemente: el libro se convierte en un instrumento laboral, cultural o económico y deja de ser un ídolo.[1046]

Tanto la universidad medieval como la actual deberían tener como misión fundamental algo más que la simple transmisión mecánica y rutinaria de los conocimientos y las técnicas que sirven para triunfar en la vida. George Steiner lo ha expresado con gran claridad y entusiasmo:

> Una universidad digna es sencillamente aquella que propicia el contacto personal del estudiante con el aura y la amenaza de lo sobresaliente. Estrictamente hablando, esto es cuestión de proximidad, de ver y de escuchar. La institución, sobre todo si está consagrada a la enseñanza de las humanidades, no debe ser demasiado grande. El académico, el profesor, deberían ser perfectamente visibles. Cruzarse a diario en nuestro camino. La consecuencia, como en la *polis* de Pericles, en la Bolonia medieval o en la Tubinga decimonónica, es un proceso de contaminación implosiva y acumulativa. El conjunto es activado como tal, con independencia de sus partes principales. En virtud de esta contigüidad no forzada, el estudiante, el joven investigador quedará (o debería quedar) infectado. Percibirá el perfume de lo real. Recurro al uso de términos sensoriales porque el impacto puede ser físico. El pensador, el erudito, el matemático o el

> científico teórico son seres poseídos. Son prisioneros de una indomable sinrazón.[1047]

3.5. *Las mujeres*

De la misma manera que hicimos al referirnos a la *polis* griega, ahora nos proponemos exponer muy sumariamente algunas consideraciones sobre la situación de la mujer en el espacio de la ciudad medieval.[1048] Claudia Opitz ha escrito que

> es indudable que la sociedad medieval fue una sociedad masculina, una sociedad influenciada esencialmente por lo masculino. Sus manifestaciones culturales llevan el sello de la dominación masculina, de las luchas por el poder y de los prejuicios propios de los hombres. Si se atiende a las fuentes, las mujeres solo figuran en esta sociedad como ideas, ídolos o como enemigas, es decir, en calidad de fantasías masculinas.[1049]

Es evidente que, en la sociedad medieval, la mujer ocupa un lugar inferior al del varón. No hay que olvidar que se trata, sobre todo en la alta Edad Media, de una sociedad militar y viril (Le Goff), continuamente amenazada por pillajes, hambrunas, epidemias y calamidades naturales, en la que la fecundidad se considera más bien como una maldición (de ahí la interpretación sexual y procreadora del pecado original) que como una bendición. En esta situación, siguiendo una larga tradición de la cultura occidental que tiene sus orígenes tanto en el universo griego como en la herencia semita, no es de

extrañar que se juzgue que la mujer es un ser inferior, que ha de someterse a la voluntad del varón.[1050]

Las fuentes documentales de que se dispone se encuentran fuertemente marcadas por la huella de un poderoso y persistente androcentrismo, de tal manera que es casi imposible encontrar informaciones escritas que procedan de manos femeninas. Con todo, en términos generales, puede afirmarse que la situación de la mujer, sobre todo al final de la baja Edad Media (hacia 1500), es muy diferente de la de los primeros siglos medievales. Un ejemplo muy interesante lo constituye la escritora franco-italiana Christine de Pizan (1365-1431) que, con su escrito *Le Livre de la Cité des Dames*, constituye un verdadero alegato feminista, que posee una indudable modernidad.[1051]

Parece innegable, sin embargo, que la fuerte movilidad social de la época y el crecimiento demográfico y económico de las ciudades, con las correspondientes rupturas y convulsiones del orden cultural y social tradicional, contribuyeron a redefinir los roles de hombres y mujeres en aquella sociedad, que poco a poco iba dejando atrás la organización feudal, estrictamente jerarquizada y predeterminada, de la vida cotidiana y de todas las funciones y oficios que se ejercían en ella. La nueva sociedad se dirigía con paso firme hacia el Renacimiento.[1052] Es evidente que, en todos estos cambios, la progresiva laicización del conjunto de la sociedad del siglo XIII contribuyó a que las mujeres

adquiriesen paulatinamente un *status* no tan patriarcalmente determinado y dependiente como el que habían tenido en toda la antigüedad grecolatina y en los primeros siglos de cristianismo.

Es indiscutible que legalmente, y vistas las cosas en conjunto, en la Edad Media la mujer se encontraba en una situación de clara inferioridad con respecto al varón. Eso es especialmente evidente en relación con la institución de la tutoría ejercida por el sexo masculino sobre el femenino. De hecho, esta situación, con variaciones más o menos significativas, ha durado prácticamente hasta nuestros días.

4. LA CIUDAD RENACENTISTA

4.1. *Introducción*

En nuestra reflexión sobre la ciudad renacentista nos haremos eco de manera casi exclusiva de la configuración del espacio que, sobre todo en las ciudades italianas, llevaron a cabo los grandes teóricos del urbanismo de aquel tiempo, quienes, por regla general, también eran humanistas. A través de la configuración y organización del marco urbano del Renacimiento, es posible hacerse cargo, de una manera seguramente mucho más explícita que en otras épocas históricas, del alcance y sentido de las relaciones humanas que se desarrollaron en su interior. Es innegable que el Renacimiento inaugura un capítulo sumamente interesante del futuro de las ciudades europeas porque será como un suelo nutricio y un germen fecundo para el espacio urbano de los siglos posteriores.

4.2. *Renacimiento*

Resulta sorprendente que el Renacimiento, con el concurso de los humanistas italianos del *Quattrocento*, haya sido el único período histórico que, desde sus mismos inicios, ya se autodesignó con el nombre de *Rinascità*.[1053] Se trata de una designación que es un testimonio explícito de la conciencia que una época histórica ha tenido de ella misma. Parece evidente que, en la cultura occidental, los movimientos renacentistas, al margen de los mitos que con posterioridad han circulado profusamente sobre esta época,[1054] dieron lugar a una profunda inflexión en la marcha de las ideas, las costumbres, el perfil de las ciudades, el imaginario colectivo y el conjunto de relaciones humanas, que hasta entonces habían poseído validez y efectividad. Debe añadirse, sin embargo, que el término «Renacimiento» posee sobre todo resonancias estéticas, cuyo origen cabe atribuir a los humanistas y a los artistas de la época.

Sobre las ruinas religiosas, culturales y sociales de la Edad Media tardía —Jean Delumeau llega a hablar del «estallido de la nebulosa cristiana»— y sin olvidar la progresiva desactivación de la idea de cristiandad,[1055] el Renacimiento aparece como una reacción a las enormes destrucciones y quebrantos de todo tipo que, entre 1320 y 1450, habían causado en casi todos los territorios europeos la peste negra, numerosa hambrunas, guerras, aumento brutal de la mortalidad, avance general de los turcos y sobre todo el desgobierno en la gran mayoría de territorios europeos.[1056] No puede minimizarse la fortísima

incidencia de la peste negra en la vida cotidiana de individuos y colectividades de la Europa Central del siglo XIV, sin embargo, como argumenta Lewis Mumford, en el Renacimiento, de manera paradójica, se produjo una reacción en un sentido y con unas metas completamente opuestas al esperado: se trataba de una

> reavivación súbita de energías vitales. Los hombres de aquel tiempo, lejos de meditar sobre la muerte y la eternidad o de buscar la seguridad y sus elementos estables, se dedicaron con todas sus fuerzas a apoderarse o a descubrir todo lo que la corta duración de una vida humana permitía alcanzar.[1057]

Es indudable que una aproximación a una temática como esta debería iniciarse con la discusión y la valoración del término «Renacimiento», que como sucede también en el siglo XVI con el vocablo «Reforma», posee un abanico muy amplio de significaciones, referencias y alusiones, a menudo muy vagas y genéricas (D. Cantimori).[1058] Ante las dificultades para ponerse de acuerdo sobre el alcance y sentido del término «Renacimiento», Eulàlia Duran, al hilo de una idea de Paul Kristeller, afirma que es «aquel período histórico que se considera a sí mismo como un "renacimiento", tanto si la realidad corresponde o no a esta expectativa».[1059] Con todo, parece que los renacentistas, empezando por los italianos y seguidos posteriormente por los del resto de Europa, mantenían la opinión de que el hombre nuevo del Renacimiento se encontraba en completa discontinuidad con los modelos antropológicos

que habían tenido vigencia durante la Edad Media.[1060] Una Edad Media, hay que añadir, que fue descalificada por los renacentistas de una manera casi siempre muy simplista y cargada de tópicos, lastrada además con unos enormes prejuicios como si hubiera sido una época marcada exclusivamente por las oscuridades —las tinieblas («the Dark Age» de la historiografía anglosajona)— y la desorganización, al mismo tiempo, caótica y tiránica de la convivencia social, cultural y política, en explícita oposición a los programas luminosos y al antropocentrismo del Renacimiento.[1061]

Desde la perspectiva actual, resulta evidente que la novedad y las rupturas propiciadas por la dinámica renacentista en todos los ámbitos de la existencia humana contribuyeron muy positivamente a la afirmación del «hombre moderno», a pesar de que, con frecuencia, los criptogramas y los emblemas empleados en aquel tiempo para concretar y formalizar las intuiciones y el pensamiento de los renacentistas ocultasen, o al menos disimulasen, su *radical novedad*, suscitando en muchos casos la impresión de que simplemente se trataba de intentos encaminados a conseguir un retorno a la antigüedad clásica (Grecia y/o Roma).[1062]

Casi sin excepciones, los renacentistas comprendieron su vida y su obra como una *ruptura* total respecto a las formas de vida medievales. El Renacimiento es y se comprende a sí mismo, en el sentido más pleno de la expresión, como una revolución cultural (E. Garin). Los

renacentistas redescubren y valoran muy positivamente la antigüedad grecolatina, pero

> esta nueva reflexión no les aparece confundida y mezclada con su objeto, sino como una toma de distancias respecto a él. Se ocupan en definir por medio de un método que les es propio las verdaderas relaciones, recientemente descubiertas, entre el yo y el objeto, entre el hombre y el mundo histórico que él modela, al que se opone y, en contacto con el que, se descubre y se forma.[1063]

Olivier Mongin afirma que

> el Renacimiento es el laboratorio de una experiencia política que, progresivamente, se autonomiza al tiempo que valora la igualdad y el conflicto. A diferencia de la tradición comunal de la Edad Media, el humanismo cívico ya no funda el cuerpo colectivo en una ley religiosa; crea un cuerpo autónomo y dividido.[1064]

En relación con la absoluta novedad que los autores renacentistas perciben en su propio presente, uno de los mejores especialistas actuales del Renacimiento, Eugenio Garin, ha escrito:

> Basta repasar los testimonios más válidos de aquella época, sobre todo los del siglo XV, para ver aflorar a cada paso la oscura conciencia de un final, glorioso sí, pero no por ello menos final. Sin duda, no falta el llamamiento enérgico y constante a una nueva construcción; tampoco falta la afirmación de que el

> hombre es realmente capaz de reconstruirse a sí mismo y al mundo; pero en todo momento se tiene conciencia de que la tranquila seguridad de un universo familiar y doméstico, ordenado y ajustado a nuestras necesidades, está definitivamente perdida.[1065]

Este autor indica que en la nueva imagen del mundo, diseñada especialmente por los humanistas italianos, se encuentra incluida una potente carga subversiva, la cual poco a poco irá haciendo su trabajo; un trabajo que se irá concretando en torno a la afirmación de la *autonomía* del ser humano que es en realidad el principal atributo de su humanidad. Porque no cabe duda de que el hombre renacentista ha ido independizándose progresivamente de las distintas formas de legalidad política, religiosa y social procedentes del pasado medieval.[1066] El Renacimiento no se habría impuesto si los renacentistas no hubiesen mantenido una exigencia y un coraje indefectibles, que les permitía confiar ilimitadamente en el poder creador del hombre. Un poder, escribe Garin, que «vence el destino, cambia los datos del azar, constituye un mundo a la medida del hombre y da a las cosas una nueva fisonomía gracias a este "arte" humano, en el que se encuentran coimplicadas la ciencia y la poesía».[1067]

Es verdad que, en la ciudad renacentista, la institución de la política permite la igualdad y la libertad de los ciudadanos, interviniendo la ley religiosa de una manera cada vez menos perceptible, pero al mismo tiempo no

puede olvidarse que es también en ese espacio urbano en donde entran en liza determinadas formas de conflicto social y político, hasta entonces desconocidos, entre los diferentes grupos del entramado social.[1068]

4.3. *Aspectos del Renacimiento*

Poco a poco se introduce, primero en Italia y más tarde en los restantes países europeos, una nueva manera de ejercer el oficio de mujer y de hombre, que mostraba una discontinuidad muy acusada respecto a las formas habituales de los siglos precedentes. La historia de la época pone de relieve que el hombre del Renacimiento era un *proyectista* nato que, entre los siglos XV y XVI, se embarcó en innumerables empresas de tipo artístico, político y comercial. Cuando los dos grandes mitos (la idea de cruzada y la formación de un Imperio universal) de la Edad Media, que habían fortalecido y alentado el imaginario colectivo de amplios segmentos de la población, se desmoronaron, el hombre renacentista tenía la perentoria necesidad de un nuevo mito que le infundiera nuevas energías y ambiciones para planificar un futuro mejor. De esta manera, se creía, sería posible imprimir sus sueños y anhelos de plenitud en las estructuras de la vida cotidiana de la ciudad.[1069]

Puede afirmarse, pues, que el Renacimiento provocó un verdadero giro copernicano en la conciencia europea, ya que por primera vez se daban los pasos hacia el establecimiento de un capitalismo incipiente de carácter internacional,[1070] acompañado del nacimiento de una

cierta conciencia nacional de los diferentes pueblos de Europa.[1071] Con concisión, Jean Delumeau afirma que este período histórico constituye la verdadera y definitiva «promoción de Occidente en la época en la que la civilización de Europa se distancia de las civilizaciones paralelas».[1072] Un Occidente, hay que añadir, que hacia 1600 aún no disponía de cien millones de habitantes, pero que había iniciado el camino hacia la modernidad y la afirmación del sujeto. Los antiguos modelos medievales, que ya habían sido profusamente criticados por los nominalismos y por las diferentes formas de la *devotio moderna*, no eran aptos ni operativos para la configuración de los nuevos marcos políticos, religiosos y sociales que poco a poco iban imponiéndose en el Viejo Continente.

Sin embargo, como apunta Jean Delumeau, sería ilusorio ver en el Renacimiento efectos exclusivamente benéficos y humanizadores. Es bien sabido que durante los siglos XV y XVI, en algunos territorios y ciudades que contaban con movimientos renacentistas muy consolidados, paradójicamente también prosperaron con gran vigor manifestaciones con características que pueden ser calificadas de oscurantistas: alquimia, astrología, magia, brujería, caza de brujas, temores patológicos ante posibles catástrofes cósmicas («el otoño de la Edad Media»), etcétera.[1073]

> Para valorar en forma adecuada el significado del tema mágico en los albores de la cultura moderna, conviene recordar ante todo que, si bien en la Edad

> Media también había gozado de enorme difusión, ahora es cuando abandona ese subsuelo cultural para salir a la luz y, asumiendo un aspecto nuevo, convertirse en patrimonio común de la totalidad de los grandes pensadores y hombres de ciencia, en quienes experimenta una suerte de purificación, y a quienes aporta un estímulo, aun en aquellos casos en que, como Leonardo, estos polemizan duramente contra los necios cultores de las prácticas nigrománticas.[1074]

Es indudable que la difusión de la magia y la alquimia puede sorprender a quienes consideran el período renacentista como tiempos de afirmación del hombre (antropocentrismo) al margen y, a menudo también, en contra de las innumerables supersticiones medievales. Quizás el indudable reflorecimiento de las artes ocultas se debió a la total indefensión que experimentaba el hombre renacentista ante las fuerzas misteriosas e indomables de la naturaleza. En relación con este hecho, Delumeau ha escrito:

> De alguna manera, la astrología manifiesta a un hombre que se encuentra a la defensiva la presencia de un mundo que lo penetra por todos lados y en cuyo interior le resulta difícil crear su propio lugar.[1075]

Se ha puesto de manifiesto que las prácticas mágicas y astrológicas de aquel período se encuentran en relación directa con lo que realmente pretendían conseguir los

renacentistas: más *poder*, más capacidad de dominación, mayores *conocimientos* de todo tipo, que pudieran ser convertidos directamente en formas de poder («saber es poder», «poder es saber»). Por eso es comprensible que una gran mayoría de manuales de magia y astrología del Renacimiento tuvieran como encabezamiento la fórmula de Tolomeo: «El sabio vencerá a las estrellas». En cualquier caso, entonces y siempre, el recurso a las artes ocultas no es sino un síntoma de la ambigüedad congénita del ser humano y también del sentimiento de indefensión que experimenta ante los imprevisibles avatares de la contingencia. Eugenio Garin, por su parte, comenta que

> el punto de vista del astrólogo es la necesidad de convencer, de persuadir a las fuerzas de la naturaleza que nos amenazan, aliándonos con algunas de ellas para combatir a las otras, utilizando de esta manera todos nuestros recursos para batir a nuestros adversarios.[1076]

En el orden político-militar, los incontenibles deseos de poder se concretan en un hombre de Estado —el *condottiero*. Personaje que se caracterizaba por un afán incontrolado, casi enfermizo, de poder y por el uso de todas las formas y astucias imaginables de criminalidad y dominación para alcanzar sus objetivos.[1077] En su monumental historia de la ciudad, fijándose en los aspectos más oscuros, controvertidos y problemáticos de la época renacentista, Lewis Mumford señala que

> el descubrimiento de obras importantes de la época

> clásica, el estudio de las obras de Platón y de Vitruvio, el reconocimiento de los cinco órdenes en la arquitectura, la pasión por la pureza refinada de la estatuaria antigua recientemente descubierta, todo eso no fueron sino velos decentes que apenas disimulaban los excesos, el desenfreno y la tiranía de las clases dirigentes del Renacimiento.[1078]

En esta época, como en todas las otras, también se detectan muchas sombras y enormes crueldades: inquisición (Torquemada), genocidio de los aborígenes americanos, «autos de fe», deportación masiva de negros africanos al Nuevo Mundo, aumento espectacular de las diferencias entre ricos y pobres, guerras entre los príncipes cristianos y el papado, etcétera.[1079] El juicio de Delumeau es oportuno y realista:

> Siempre me he negado a mutilar el Renacimiento y a no ver en él, como H. Haydn, un espíritu anticientífico, o, en un sentido opuesto, como F. Battisti, una progresión hacia la racionalidad. El Renacimiento posee ambas cosas. En eso consiste su carácter desconcertante, su complejidad y su inagotable riqueza.[1080]

Con lo que acabamos de exponer no queremos afirmar que con la implantación más o menos generalizada de los modos de vida renacentista, la Edad Media desapareciese sin dejar ningún rastro. Los modelos medievales, eso sí de una manera cada vez más debilitada, a menudo subterráneamente, se mantuvieron activos y presentes en

las manifestaciones religiosas, culturales y políticas de los siglos XV-XVI.[1081] Por eso, en el momento presente, los investigadores continúan sin ponerse de acuerdo cuando se trata de determinar el carácter específico, medieval o moderno, de los dos acontecimientos de aquel tiempo, que serán determinantes para el futuro de nuestra cultura: las *Reformas* protestantes y el *descubrimiento de América*. La cuestión que continúa sin resolverse es: ¿se trata de fenómenos medievales o, por el contrario, constituyen manifestaciones que ya pueden ser tipificadas de modernas? En los siglos XV-XVI, ¿hasta qué punto medievalismo y modernidad no solo coexisten en el tiempo, sino que, sobre todo, se encuentran íntimamente coimplicados, de tal manera que son impensables el uno sin la otra?

Los historiadores clásicos del Renacimiento (Michelet, Burckhardt, Monnier) subrayaron con fuerza que esa época, en contraste con la Edad Media, se caracterizaba por la afirmación del individuo como entidad autónoma. Esta interpretación, bien que, en términos generales, se ajusta a la realidad de los hechos, hay que matizarla un poco, ya que la Edad Media también conoció la presencia y la actividad de fuertes personalidades como, por ejemplo, Bernardo de Claraval, Francisco de Asís o Federico II. Por lo tanto, en este sentido no puede hablarse de una ruptura radical entre la Edad Media y el Renacimiento.[1082] Sin embargo debe tenerse en cuenta la reflexión de Peter Burke en relación con el arte renacentista. En efecto, este autor

ha puesto de relieve que, cada vez de una manera más insistente, el ideal renacentista insiste en la idea de la singularidad irrepetible del individuo, el cual intenta manifestar el perfil genuino de su irrepetibilidad por medio de un estilo singular de vivir y actuar, que le permitirá alcanzar la gloria en el presente y en el futuro.[1083]

La imagen que de sí mismo tiene el hombre renacentista, quizá como consecuencia del impacto del platonismo, recalca sobre todo la *dignidad* y la *belleza* intrínsecas de la naturaleza humana a causa de la presencia en ella de destellos de la divinidad.[1084] Junto a estos dos atributos, se sitúa inmediatamente el carácter *razonable* del ser humano, que también incluye la capacidad de cálculo y la prudencia en la toma de decisiones. En los renacentistas italianos, los términos «razón» *(ragione)* y «razonable» *(ragionevole)* aparecen en contextos muy diferentes, pero siempre con un tono positivo y optimista. El verbo «razonar» *(ragionare)* significa lisa y llanamente «hablar» porque, como señala Peter Burke, «el discurso era una señal de racionalidad que mostraba la superioridad del hombre sobre los animales».[1085] Una significación corriente de *ragione*, presente en la vida cotidiana de muchos, es «cuentas»: los mercaderes designaban a sus libros de cuentas con la expresión «libri della ragione». Otra significación de este vocablo es «justicia»: el Palazzo della Ragione de Padua no era el palacio de la razón, sino el palacio de justicia. En el lenguaje de la arquitectura de aquel tiempo, *ragione* significa «proporción» o «*ratio*»: una

construcción realizada con *ragione* es la que ha tenido en cuenta las proporciones del entorno y su relación con él.[1086]

En aquel tiempo se debilitan notablemente los vínculos y las estructuras sociales, políticas y religiosas que habían mantenido en pie la sociedad medieval, ya que son numerosos los individuos, sobre todo en el campo artístico y político, que hacen carrera en el exterior de los marcos jurídicos religiosos del Medioevo.[1087] En su imprescindible estudio, Delumeau apunta al hecho de que, en el Renacimiento, «las fuertes personalidades pudieron desplegarse mejor y en un número muy superior que en el pasado».[1088] Durante este período, especialmente en los primeros tiempos, con cierta frecuencia aparecen críticas bastante acerbas a los fundamentos de la legitimidad de las estructuras políticas y eclesiásticas procedentes de la Edad Media.[1089] Un caso, sin duda, paradigmático y muy influyente es el de Erasmo de Rotterdam, quien en su *Elogio de la locura* escribe una vigorosa sátira de los nobles y eclesiásticos, y de sus desmesuradas y a menudo ridículas pretensiones de grandeza y vanagloria.

Como conclusión de lo que hemos expuesto, creemos que resulta muy adecuada la siguiente afirmación de Jean Delumeau:

> La promoción del individuo fue, al menos en los estratos superiores de la sociedad, una de las características mayores de la civilización europea en el momento en que se aleja del mundo medieval.[1090]

4.3.1. Renacimiento e iluminación

Es comprensible que, para que la nueva interpretación del hombre propuesta por los movimientos renacentistas llegase a concretarse en la vida cotidiana, se tenían que proponer unas *simbologías* que permitieran no solo el decir de la nueva situación, sino, por encima de todo, lo que esta nueva situación quería decir: los espacios humanos, hasta entonces inéditos, que abrían a la conciencia humana las cadenas de interpretaciones a las que los textos renacentistas daban pie. Garin insiste en que el término «iluminación», por contraste, fue utilizado con frecuencia por los renacentistas para señalar el nuevo umbral que había rebasado la humanidad, dejando atrás la época de las oscuridades, la ignorancia, los temores y la superstición.

> Quien tenga una cierta familiaridad con los autores italianos del siglo XV y, en general, con los de Europa del siglo XVI, no puede dejar de sorprenderse ante el «tópico» recurrente de la oposición tinieblas-luz, corrupción-regeneración.[1091]

Con diferencias ideológicas y caracterológicas bastante notables entre ellos, los renacentistas estaban convencidos de que se encontraban al final de un ciclo histórico y que se disponían a entrar de lleno en un momento de plenitud, iluminación y cambio radical del rumbo en el camino histórico que hasta entonces había seguido la humanidad.[1092] Se dejaban atrás las oscuridades, la decadencia, el imperio de las supersticiones y las angustias del «otoño de la Edad Media» (Huizinga) y, con los ojos

bien abiertos, se abría el camino a una *renovatio* de la cultura y de todas las otras formas humanas de relación, que tendría como consecuencia enormes beneficios de carácter material y espiritual para la humanidad.[1093] La dinámica de los tiempos nuevos debía culminar con «el nacimiento de un nuevo Adán y con la reunificación del género humano bajo el signo de la paz universal».[1094] Por otro lado, no es sorprendente que, con relativa frecuencia, los anhelos de los renacentistas estuvieran acompañados de formulaciones de carácter utópico y optimista, porque tenían la certidumbre de que sería posible la realización de la misión humanizadora que había sido confiada a la humanidad y, muy particularmente, a ellos mismos.

No parece exagerado afirmar, por consiguiente, que las nuevas *perspectivas* que afloran en el Renacimiento para observar, evaluar e interpretar la existencia humana permiten la irrupción de nuevos valores religiosos, estéticos y morales, de sensaciones nuevas y de esquemas arquitectónicos revolucionarios, de centros de interés inéditos hasta entonces, de formas de gobierno y de comercio desconocidas, de relaciones familiares y amicales en discontinuidad con las que se habían impuesto hasta aquel momento. Porque no cabe duda de que el Renacimiento es un nuevo *estilo de vida*, lo cual significa que impone una nueva manera de percibir y de situarse frente a la realidad, de plantearle nuevos interrogantes, de comprenderla y de explicarla de manera diferente.

A menudo se ha subrayado que las novedades

introducidas por los renacentistas eran muy evidentes en el campo del arte, pero resultaban mucho más problemáticas en otros sectores de la existencia individual y colectiva, como pueden ser, por ejemplo, la edificación y la administración de la ciudad, el puesto del hombre en el mundo, la comprensión de la vida familiar, las relaciones entre los individuos, la relación de los humanos con la naturaleza, etcétera. Esta apreciación no se ajusta completamente a la realidad de los hechos: todos los sectores del pensamiento, de la actividad e incluso de los sentimientos humanos de aquel tiempo se encuentran impregnados por la idea de un *renacer* inmediato que, a todos los niveles, debía proporcionar al ser humano experiencias gratificantes y la apertura hacia espacios materiales y espirituales que hasta entonces habían permanecido inexplorados o prohibidos. A diferencia del hombre de la Edad Media, el renacentista está profundamente imbuido por la conciencia optimista de un *progreso indefinido*, con rasgos humanos y humanizadores, que debían evidenciarse en todas las parcelas de su pensamiento y actividad y, de manera muy explícita, en la misma configuración del espacio y del tiempo públicos, urbanos.[1095]

4.3.2. La configuración del espacio renacentista

Durante largos períodos de la alta Edad Media, la ideología urbana experimentó un eclipse parcial. En la baja Edad Media se inició una rehabilitación bastante generalizada, sobre todo en las ciudades del norte de Italia,

del valle del Rin y de los Países Bajos. En el Renacimiento se experimenta un renovado interés por la reflexión sobre la ciudad, de tal manera que la noción de *vita civile* como base de la convivencia humana adquirió una preeminencia indiscutida e indiscutible.[1096] Uno de los rasgos más llamativos y significativos de la novedad renacentista, que bien puede ser considerado como un emblema del nuevo modo de vida que instaura, se concreta en la revolucionaria racionalización del espacio urbano que proponen los grandes teóricos de la arquitectura de aquella época. Paulatinamente, se impuso entonces, como lo señala Mumford, «una cierta clarificación geométrica del espíritu».[1097] Una nueva organización del espacio exterior, cívico y político, que había de corresponder a los cambios radicales que se sucedían a ritmo vertiginoso en la interioridad del hombre, en su autocomprensión personal, en su espacio *interior*, convivencial e íntimo.[1098] Porque la cultura renacentista, tal vez de una manera mucho más intensa y extensa que en el pensamiento y actividades del hombre de otras épocas, se mueve en la tensión, siempre precaria y necesitada de ininterrumpidas contextualizaciones, entre interioridad y exterioridad, entre deseo y producciones prácticas, entre proyección y realización. Con una gran dosis de realismo, Delumeau ha puesto de relieve que, en el Renacimiento, la ciudad como expresión de la exterioridad humana se convierte en un «ser de razón» *(un être de raison)*: «La ciudad no es solo vivida, sino pensada».[1099]

Tal como la imaginan y proyectan los grandes teóricos del urbanismo renacentista (Alberti, Leonardo, Durero, Francesco di Giorgio, etcétera), la ciudad no solo debe ser *cómoda* y *práctica* para la vida de sus habitantes, también debe ser *bella*.[1100] En su proyecto de la ciudad de Milán, Leonardo se refiere explícitamente a la belleza y armonía del trazado urbano. «Esta belleza coincide completamente con la funcionalidad representada por las formas racionales, porque la ciudad debe ser hecha a la medida del hombre».[1101] El llamado «hombre universal» Francesco di Giorgio (1439-1502), en su *Trattato di architettura civile e militare*, llegará a afirmar que la ciudad debe ser un lugar donde se encarne perceptiblemente la belleza en el trazado urbano: «Hay que construir viviendas proporcionadas y agradables, de apariencia deleitable en donde se viva a gusto».[1102] Benevolo hace notar que las intervenciones arquitectónicas en las ciudades renacentistas tienen muy en cuenta el decoro, un término muy amplio que incluye «la duración, la comodidad, la regularidad visual y también las normas administrativas».[1103] Por su parte, uno de los principales teóricos de la época, Leon Battista Alberti, mantenía la convicción de que la ciudad tenía que estar inscrita en un agradable y seductor paisaje visual, porque, tanto él como muchos de sus coetáneos, identificaban «la vida urbana con lo que es bello y con lo que es bueno».[1104]

Otro aspecto reseñable es que la ciudad y cada una de sus viviendas deberían reflejar la maravillosa disposición

del cuerpo humano; debería ser, en definitiva, una parábola de él, ya que estando el cuerpo humano mejor organizado que cualquiera otro y siendo además más perfecto que cualquiera otro, es cosa conveniente que todos los edificios se le puedan asemejar. El antropocentrismo renacentista se expresa de manera rotunda en estas manifestaciones: se ha pasado del cosmocentrismo propio de la Edad Media a una concepción que, en los tiempo que seguirán, se irá imponiendo cada vez con más firmeza: la centralidad del sujeto en la existencia humana y en las decisiones de individuos y colectividades.

Hegel, sirviéndose de una expresión de Herder, afirmará que el Renacimiento significó «un cambio profundo del espíritu hacia una humanidad más elevada».[1105] O como señala Delumeau: «Belleza del hombre, belleza de la ciudad, prestigio de la arquitectura: son tres descubrimientos o redescubrimientos realizados al mismo tiempo por el Renacimiento, porque construir bien es engendrar».[1106] Hay que tener muy en cuenta que toda la época renacentista se caracteriza de una manera muy significativa por ser una *civilización visual*, que debía permitir y propiciar la iluminación contemplativa de los habitantes de las urbes.[1107]

4.3.2.1. *Florencia: ciudad ideal*

El historiador suizo Jacob Burckhardt (1818-1897), en su conocida y actualmente poco leída obra *La cultura del Renacimiento en Italia* (escrita entre 1858 y 1860), afirma no sin un cierto *pathos* y con un aliento muy romántico:

> La máxima conciencia política y la mayor riqueza de formas evolutivas las encontramos reunidas en Florencia. En este sentido, Florencia merece con justicia el título de primer Estado moderno del mundo. [...] El maravilloso espíritu florentino, al mismo tiempo, agudamente razonador y artísticamente creador, determina unas continuas transformaciones en la situación política y social, y la describe y ordena incesantemente. [...] Así llegó a ser Florencia la patria de la Historia en un nuevo sentido.[1108]

Según la opinión de Henri Pirenne, Florencia fue «la única ciudad europea que podía compararse con Atenas».[1109] Es evidente que cualquier reflexión sobre el Renacimiento debe incluir múltiples referencias a las ciudades italianas, en concreto a Florencia, ya que esta ciudad, alrededor de 1400, no solo fue el centro de muchos experimentos sociales y políticos, sino que se convirtió, como afirma Sigfrid Giedion,

> en el lugar en donde el *esprit nouveau* del Renacimiento se manifestó de manera más decisiva. Fue el peculiar temperamento florentino el que hizo de ella la ciudad por excelencia, la más importante forja no solamente del espíritu italiano, sino del moderno espíritu europeo.[1110]

Por su parte, Denys Hay afirma que cualquier especulación sobre Florencia incluye el pensamiento y la acción de algunos «astonishing genius» de un calibre

humano realmente único en la historia de la humanidad.[1111] El espíritu nuevo de que estaban poseídos los florentinos hizo de la urbe, como entidad política, arquitectónica, cultural y social, *la* ciudad por excelencia del Renacimiento, la heredera de la Roma universal y la cuna de lo que en los tiempo posteriores constituiría el meollo del moderno espíritu europeo.[1112] Por eso, desde el siglo XV Florencia fue considerada por propios y extraños como la *ciudad ideal* y más representativa del gran movimiento renacentista. Muy rápidamente se convirtió en el supremo modelo artístico, literario, político y social no solo para las agrupaciones urbanas de aquel tiempo que querían hacerse eco del espíritu renacentista, sino también para la gran mayoría de interpretaciones que se han hecho de aquel período histórico.

De los escritos de aquel tiempo se desprende que los florentinos ya tenían una clara conciencia del hecho de que su ciudad se había constituido en un lugar privilegiado, en donde, como si de una insospechada revelación de lo alto se tratase, había hecho irrupción una auténtica novedad histórica cuyos precedentes había que buscarlos en los lejanos días de la Grecia clásica o de la Roma imperial. Esta novedad asombrosa debía ir acompañada de una intensa y extensa renovación espiritual y material de individuos, instituciones, espacios ciudadanos y, por encima de todo, de la misma concepción del hombre, la cual era sin ningún género de duda la que hacía posible que aquellos tiempos, con toda propiedad, fueran unos tiempos nuevos. Porque

era evidente que se trataba de un *renacimiento*, de un nacer de nuevo a la vida, y también de una *renovación*, de una novedad sin par en el pasado. Esta novedad, sin embargo, no constituía ningún obstáculo para que los florentinos se sintieran íntima y creadoramente unidos a la tradición más humana y humanizadora que había conocido la humanidad tal como era entonces interpretada en Florencia: la de Roma.[1113]

> Fue el humanismo florentino del *Quattrocento*, el de Leon Battista Alberti, el de Pico della Mirandola, el que hizo posible un humanismo filológico y retórico en el plano de una metafísica del hombre creador. Allí reside, en mi opinión, el mensaje más profundo de todo el Renacimiento.[1114]

Al mismo tiempo, era necesario que esta novedad fuera transmitida a las otras ciudades, para que también ellas, en la estructuración de la convivencia ciudadana, adoptasen la «buena nueva» («evangelio») florentina. En una carta de Coluccio Salutati, gran canciller de la ciudad, a Gaspare Squaro de'Broaspini (del 17 de noviembre de 1377) se expresan estos términos de una manera explícita:

> En esta ínclita ciudad, flor de la Toscana y espejo de toda Italia, émula de aquella gloriosísima Roma de la que proviene, y de la que sigue las antiguas huellas al combatir para la salvación de Italia y la libertad de todos, aquí, en Florencia, me ata un ministerio ininterrumpido e inmenso. No se trata de una ciudad cualquiera, y yo me limito a comunicar a los países

> vecinos las decisiones de un gran pueblo. Mi obligación es mantener informados de todo lo que aquí sucede a los soberanos y los príncipes de todo el mundo.[1115]

A partir de la ciudad ideal que era Florencia y en oposición directa a la insalubridad y amontonamiento sin orden ni concierto de la ciudad medieval, fueron numerosos los renacentistas que esbozaron las líneas maestras de nuevos trazados urbanos, que debían incidir no solo en la disposición material de los edificios, sino también en el conjunto de las relaciones de los seres humanos. Hay que tener en cuenta que el Renacimiento, como señala Giedion, pretendió un desarrollo integral del hombre, ocupándose de las distintas facetas (polifacetismo) de que consta la existencia humana como *complexio oppositorum* que es.[1116] Este ideal del «hombre universal» se expresa de manera ejemplar en el texto de Baldassare Castiglione, *Il Cortesano* (1528), que pone de relieve que el cortesano perfecto debe saber luchar, danzar, pintar, cantar, escribir poemas y, en todo momento, estar dispuesto a aconsejar a su príncipe.[1117] No cabe duda de que, directa o indirectamente, en los proyectos arquitectónico-políticos renacentistas de Leonardo o de Alberti se percibe la activa influencia de *La República* de Platón, que para ellos era el auténtico «maestro de vida». Como escribe Garin,

> el Estado ideal al que se refieren es siempre el Estado-ciudad, es decir, la *res publica*, que en sus

> formas arquitectónicas materializa objetivamente una estructura económico-política adecuada a la imagen del hombre que ha ido delineando el Humanismo. El proyecto fija en líneas racionales lo que una determinada experiencia histórica parece revelar como perfectamente ajustado a la auténtica naturaleza humana.[1118]

La ciudad ideal —eso se detecta muy claramente en el proyecto que diseñó Leonardo para la reforma política y urbana de Milán— debe ser al mismo tiempo la ciudad *natural* y la ciudad *racional*, es decir, la ciudad construida de acuerdo con la verdadera medida humana, la cual viene dada a través de los criterios de la razón, que son comunes al ser humano y a la naturaleza.[1119] Los urbanistas renacentistas están plenamente convencidos de que la racionalidad humana en lo que posee de fundamental y fundante es completamente natural, lo cual implica, en consecuencia, que la naturaleza es la expresión insuperable de la racionalidad.[1120]

Los teóricos italianos intentan aplicar la ecuación (racionalidad = naturalidad) no solo a la construcción material de la ciudad, sino también a todas las otras estructuras que inevitablemente entran en la composición de la vida urbana (política, arte, educación, religión, etcétera). Por eso, en la fiebre constructora que se detecta en las ciudades renacentistas italianas, «no es raro ver conectados problemas de naturaleza política (constitución del Estado, ordenación de la magistratura, aplicación de

tasas, etcétera) con temas urbanísticos», lo cual significa que en un mismo movimiento convergen las teorías y las consideraciones de tipo urbanístico y la problemática político-social.[1121] De ahí que sea completamente inadecuado calificar de mero asunto estético al diseño y la realización de la ciudad renacentista, sobre todo si se otorga a «estético» el alcance limitado y a menudo incluso peyorativo, que suele tener en las discusiones contemporáneas. En plena euforia renacentista, la belleza no era algo que se buscase como finalidad en sí misma al margen de las ocupaciones y preocupaciones propias de la vida cotidiana de los individuos, sino que era la resultante natural y racional que inevitablemente se desprendía de una adecuada ordenación social, política, económica y arquitectónica de la convivencia urbana.

4.3.2.2. *Leonardo Bruni (1370-1444)*

A partir del modelo insuperable de la *polis* griega, la ciudad ideal por antonomasia, los renacentistas, de manera muy especial los italianos, se mostraron firmemente convencidos de que, para la buena convivencia de los ciudadanos, había que planificar e instituir unas estructuras arquitectónicas, culturales y políticas que correspondieran a las de la ciudad-Estado, que estaban en las antípodas de las que tenían vigencia en los imperios.[1122] La ruptura con las tradiciones imperiales y eclesiásticas era evidente para los renacentistas, y la ciudad se alzaba de nuevo como el valor supremo y la base indiscutible de todas las decisiones políticas. No podía

olvidarse, sin embargo, que diversas facciones rivales entre los gremios, los comerciantes, los aristócratas y el clero rivalizaban por el control de las ciudades, entablándose entre ellas enfrentamientos sangrientos que ponían en grave peligro a la ciudad y la vida de sus ciudadanos.[1123]

Leonardo Bruni, canciller de Florencia, sometió a una crítica feroz los grandes organismos unitarios y centralizadores del poder religioso, cultural y político de aquel tiempo (Iglesia, Imperio romano, Imperio germánico, etcétera). Inspirándose en la *Política* de Aristóteles, de la que fue traductor, describe cuáles deben ser las condiciones imprescindibles para proceder al nombramiento de magistrados y jueces honestos y eficientes de una ciudad bien administrada. Bruni lee a los griegos pensando en Florencia, y observa su ciudad a través de las páginas políticas de Platón y Aristóteles. La posición política, social y arquitectónica de Bruni difiere de la de un coetáneo suyo, Dante, aunque lo propusiera a los florentinos como modelo de ciudadano. Dante mantiene una visión patriarcal de la ciudad, dirigida hacia el pasado, que él cree espléndido, insuperable y paradigmático para cualquier presente posible.[1124] Una condición imprescindible para el buen gobierno de la ciudad es que

> los ciudadanos se conozcan entre ellos y sepan los unos las cualidades de los otros, ya que cuando no se dan estas condiciones necesariamente se procederá a una mala elección de las magistraturas y se acabará pronunciando sentencias fuera de toda razón.[1125]

Eugenio Garin señala que Bruni, como ningún otro escritor político del siglo XV, hizo el elogio, con una fuerza arrebatada y entusiástica, del Estado de pequeñas dimensiones, el *Kleinstaat*, como el ideal supremo de la sociedad burguesa y humanista del Renacimiento.[1126] No duda afirmar que los grandes imperios tienen algo de monstruoso que pone en peligro su misma existencia como organismos autónomos y coordinados; además, a causa del descontrol que sufren en la administración del poder, atentan sin piedad contra la libertad y el desarrollo material y espiritual de sus ciudadanos. Por medio de las incisivas intervenciones de Bruni,

> Florencia y su ordenamiento se convirtieron en el tipo ideal de ciudad justa, bien ordenada, armoniosa, bella, en la que reinaban *taxis* y *kosmos.* [...] Su tesis central [de Bruni] es que la libertad solo es posible salvaguardando las autonomías ciudadanas: el pequeño Estado. [...] El esbozo de un Estado libre y justo —se trata de dos aspectos complementarios— corresponde al perfil del Estado racional, donde se distribuyen y coordinan órdenes, funciones, magistraturas, poderes y grupos.[1127]

Bruni, refiriéndose a la ordenación jurídica de Florencia, indica que

> se ha procurado con diligencia el reinado de la santísima justicia, sin la cual no puede existir ninguna ciudad. [...] Nada hay en ella [Florencia] de desordenado, nada de inconveniente, sin razón de

> ser, sin fundamento; todo tiene su lugar, y no solo seguro, sino también el que le conviene. Los cargos tienen un espacio separado y propio, diferentes son los juicios, diferentes son las órdenes.[1128]

Con reiteración, de la misma manera que lo hicieran algunos otros teóricos del urbanismo y la política de aquel tiempo, Bruni indica que a la estructura político-social de la ciudad, que debe fundamentarse en la justicia y la libertad, le debe corresponder, casi como una especie de necesidad interna, una determinada estructura arquitectónica.[1129] De esta manera, se perfila ejemplarmente una de las identificaciones más típicas de toda la época renacentista (particularmente de la italiana): «El arte del arquitecto con el arte del político».[1130] O quizá resulta aún más adecuado afirmar que la arquitectura es la concreción material de una determinada concepción de la política y esta a su vez es la expresión, en forma de legislación, ideario político y convivencia cotidiana, del hecho de vivir juntos en la urbe un número determinado de ciudadanos.

De acuerdo con el parecer de los grandes teóricos de la arquitectura renacentista, es necesario que la ciudad se edifique a lo largo de un río o cerca del mar, con el palacio de la Señoría y el templo ubicados en el mismo centro de la urbe de forma estelar. Dentro de un polígono regular de bastiones, calles radiales conducen a un edificio central, que viene a ser la coronación del espacio urbano.[1131] Con la intención de procurar la salud de los ciudadanos, las

casas deben estar orientadas de tal manera que dispongan de habitaciones de verano y habitaciones de invierno. Debe imperar la higiene, la ventilación de los edificios y la limpieza de calles y viviendas. Las calles, desde el mismo centro de la ciudad y en forma radial o estelar, deben conducir suavemente hacia los cerros, cubiertos con una tupida vegetación, que rodean a la población. En todas las ciudades debe implantarse la pavimentación de plazas y calles con piedra o ladrillos; pavimentación que antes solo poseían algunos lugares muy específicos y excepcionales como, por ejemplo, la ciudad de Lübeck o la plaza de San Marcos de Venecia.[1132] En numerosas ciudades flamencas, y sobre todo italianas, se observa a simple vista que «el Renacimiento está fascinado por el esquema de la ciudad estelar».[1133] Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta ciudad ideal, que es la Florencia del siglo XV, crisol por excelencia de modernidad, no es ni una fantasía nacida al margen de la realidad ni se encuentra ubicada en el cielo de las ideas o en Utopía, se trata de una urbe muy concreta que, al menos para los renacentistas de la época, era la ciudad llamada a realizar de manera ejemplar la coalición de lo político y de lo arquitectónico: «El estado racional entendido como el estado natural del hombre».[1134]

4.3.2.3. *Leon Battista Alberti (1404-1472)*

Otro proyecto de ciudad ideal que recibirá una atención preferente será el del urbanista Leon Battista Alberti, uno de los primeros promotores del urbanismo como disciplina, y representante del hombre universal del Renacimiento,

humanista, arquitecto, matemático e incluso atleta.[1135] Para él, la arquitectura, con la ayuda de la pintura y las matemáticas, es el arte más excelso de la cultura sedentaria: el arquitecto, según su opinión, tiene la obligación de practicar una buena hermenéutica del territorio. Su obra más relevante ha de ser la ciudad, que es la forma más perfecta de la convivencia humana: «Todos tienen necesidad de la ciudad y de todos los servicios que hay en ella».[1136] Aplicó un esquema platónico a su diseño de la urbe perfecta, el cual determinó la mayoría de las transformaciones urbanas realizadas en Italia entre los años 1440 y 1470.[1137]

Este arquitecto-humanista, sobre todo en su tratado revolucionario *De re aedificatoria* (1452), redactado como actualización y relectura del *De architectura* de Vitruvio, no persigue exclusivamente una finalidad meramente teórica, sino que se propone, mediante los instrumentos que le proporciona la cultura humanística en forma de palabra escrita, poner en orden las diversas propuestas urbanísticas que se habían hecho para que las ciudades fuesen habitables.[1138] En esta obra ya clásica, Alberti subraya que la ciudad ha de parecerse a una vivienda amplia y la casa ha de ser como una pequeña ciudad. Partiendo de unos pocos principios y axiomas, el pensamiento de Alberti elabora racionalmente un conjunto de reglas destinadas a posibilitar la edificación de todo espacio urbano imaginable y realizable, que se parece en todo a un organismo vivo.[1139] La ciudad ideal de este arquitecto, vinculada

estrechamente con la planificación de los jardines, es el producto de la especulación platónica sobre la suma perfección geométrica de las formas radiales. Choay compara el pensamiento arquitectónico de Alberti con el filosófico de Descartes (dos siglos más tarde). Alberti autonomiza el arte de edificar, «lo desvincula del vasallaje a la autoridad exterior, teológica, mítica o tradicional; descubre el interés de su método generativo a las antípodas de la utopía».[1140]

Para alcanzar su objetivo, Alberti considera con enorme seriedad y minuciosidad todos los pasos (espaciales y ambientales) que debe dar el urbanista, pues está convencido de que la arquitectura es una operación compleja, que abarca en un mismo movimiento el diseño *(lineamenta)* y la construcción *(structura)* de la ciudad. En relación con su proyecto urbanístico puede hablarse de una «práctica de la regulación», que inicialmente se aplica a la corrección de la ciudad medieval, considerada caótica y bárbara, y con posterioridad a todas las ciudades renacentistas. Cabe señalar que esta praxis reguladora se aplicará durante todo el siglo XIX y las primeras décadas del XX. La conclusión práctica que se deduce del proyecto arquitectónico de Alberti es que la ciudad es «el marco de unión de las operaciones que hay que proyectar, manteniéndose inmóvil en el tiempo y dominada por los factores constantes del terreno y del clima».[1141]

> No hay nada de ideal en la ciudad albertina, más bien todo su tratado es un densísimo repertorio de

> normas, preceptos y reglas para hacer más habitable, mejor organizado funcionalmente y más armonioso el mundo urbano de su tiempo.[1142]

Siguiendo unas fórmulas que ya se habían puesto en práctica en la Edad Media, eso sí con la novedad de subrayar con fuerza la importancia de la higiene para la convivencia ciudadana, Alberti establece una clara diferenciación en la ubicación de las diversas clases sociales (estamentos), oficios y funciones que se desarrollan en el interior de la ciudad.[1143] En su proyecto, los comerciantes y todos los que se ocupan, como confirma el mismo Alberti, de las «necesidades del estómago» —horneros, carniceros, cocineros, pasteleros y similares— deben habitar en un espacio rodeado por un muro «imponente y altísimo», con torres con almenas, «hasta una altura que sobrepase todos los tejados de los edificios privados», y con un cementerio a su alrededor. Se trata, por consiguiente, de un proyecto urbano que tiene como prioridad

> destacar las diferencias entre las clases, para imprimir en muros y edificios una estructura política muy concreta. De esta manera, el arquitecto se convierte en sinónimo de regulador y coordinador de todas las actividades ciudadanas. […] El urbanismo, más que mantener una relación con la política, forma un único cuerpo con ella y casi se convierte en su expresión más ejemplar.[1144]

En su planificación urbana, Alberti determina que las

calles principales de la ciudad sean completamente rectas, con edificios de la misma altura, alineados «según la regla y el cordel» y bordeados de pórticos que estén en consonancia con las fachadas. A pesar de eso, en su proyecto, Alberti también insiste en la importancia de construir calles ligeramente curvas.[1145] Escribe: «En el interior de la ciudad será muy conveniente que las calles no sean todas ellas completamente rectas, sino a la manera de los ríos, girándose dulcemente, a entrambos lados en varias vueltas». De ningún modo quiere imponer la misma organización del espacio a todas las ciudades, sino que, afirma explícitamente, «es necesario que el circuito de una ciudad y la distribución de sus partes se modifique de acuerdo con la diversidad de los lugares».[1146]

Alberti, en un momento de ruptura entre la Edad Media y la modernidad renacentista, descifra la espacialización como la capacidad inherente a la condición humana de abolir las discontinuidades de la existencia por mediación de la memoria y de las representaciones que este propone a los humanos. Para ello, este reconocido arquitecto, incansablemente pone de manifiesto la fidelidad de nuestra especie a ella misma a través de imprevisibles procesos de creación, que tienen la virtud de ser, en medio de las tan a menudo disparatadas historias del ser humano, afirmaciones de la continuidad en el cambio y del cambio en la continuidad.[1147]

4.3.2.4. *Arquitectura y antropología*

Se ha señalado con razón que el Renacimiento significa

el paso de la arquitectura antigua a la moderna. Los arquitectos y teóricos renacentistas mantenían la opinión de que la arquitectura debía fundamentarse *antropológicamente* a partir de la geometría del cuerpo humano, es decir, de acuerdo con las medidas exactas, máximamente racionales que, según su opinión, se desprendían de la misma estructura corporal humana que, según creían, era la perfecta culminación natural y racional de toda la creación.[1148] Por eso, preponderantemente, trabajaban con el círculo y el cuadrado, considerados por ellos como las máximas e insuperables «expresiones dimensionales» de lo humano. La conclusión era que el ser humano debía convertirse en la medida suprema de una arquitectura creada *por* los hombres *para* los hombres. Siguiendo los dictados del *De architectura* de Vitruvio, de Alberti y otros destacados arquitectos renacentistas (Palladio, Leonardo da Vinci) desarrollaron una teoría de las formas arquitectónicas a partir de las proporciones del cuerpo humano: se trataba, en definitiva, de una arquitectura *antropocéntrica.*[1149]

En su obra, hace ya muchos años considerada como clásica, Giedion pone de relieve que en Florencia se originó una nueva concepción del espacio cuya consecuencia fue el descubrimiento de la *perspectiva*, un hallazgo que, en el sentido más pleno de la palabra, se convirtió en «la expresión del espíritu de toda una época».[1150] A partir de este descubrimiento, las distintas modalidades de la representación artística podían abandonar el plano sin

contrastes, es decir, las dos dimensiones, y, desde las primeras décadas del siglo XV, se iniciaba una revolución que se alejaba de la concepción medieval de la representación, monótona, sin relieve y desarticulada respecto al espacio. Giedion señala que

> con la invención de la perspectiva, la noción moderna del individualismo halló su contrapartida artística. En una representación en perspectiva, cada elemento se halla relacionado con un único punto de vista, el del propio espectador. Este principio apareció como una invención enteramente nueva, pero raramente una nueva invención ha estado tan en absoluta armonía como esta con el espíritu de una época. Desde el momento de su descubrimiento, no pudo observarse la más mínima inseguridad ante su aplicación.[1151]

Una vez más las invenciones materiales del ser humano repercutían en la configuración del «puesto del hombre en el mundo», por emplear la fórmula de Max Scheler. En efecto, en la representación en dos dimensiones, el punto de vista del espectador no se encontraba focalizado o concentrado en un punto. El observador formaba parte, en consecuencia, de una personalidad colectiva, sin matices ni tensiones. Con la invención de la perspectiva, el individuo adquiere, en la observación y en la evaluación de lo que se observa, todo el protagonismo, ya que *su* perspectiva propia es determinante no solo para la descripción de los objetos percibidos, sino especialmente para la misma

autodeterminación del sujeto humano. Este, en efecto, se encuentra situado y posee una clara conciencia de su situación, lo cual le permite la ordenación de todo lo percibido en función de su propio punto de vista. Poco a poco, las descripciones e interpretaciones normativas de la realidad ceden el paso a la toma de posición del sujeto, que «se define», «se coloca» a sí mismo en el acto de definir y clasificar la realidad que lo rodea. Desde un punto de vista arquitectónico, Leonardo Benevolo subraya que, en el Renacimiento,

> la tendencia a comprender y controlar el mundo de las formas visibles halla una respuesta científica y definitiva: la perspectiva lineal, que establece una correspondencia precisa entre la representación artística, esculpida o pintada, y la forma tridimensional de los objetos representados.[1152]

Parece bastante evidente que el Renacimiento no consiguió crear una conciencia colectiva como lo había hecho la Edad Media por medio del colectivo *populus christianum*. En el universo renacentista, todas las situaciones se resuelven mediante el pensamiento y la acción de individualidades, a menudo geniales, pero que nunca se propusieron la creación de un cuerpo social en sentido estricto. A partir de su perspectiva de arquitecto, Giedion mantiene la opinión de que la magnificencia y el tamaño del palacio renacentista manifiestan el giro copernicano que poco a poco van imponiendo los urbanistas y arquitectos del Renacimiento en relación con

la misma autocomprensión del ser humano:

> El volumen dado al palacio oprime el espacio de la plaza y refleja la postura individualista de los hombres del Renacimiento, impulsiva en grado extremo. Una mansión para una sola persona, llena de ostentosa magnificencia, es precursora, en su grandiosidad, del próximo barroco.[1153]

En el Renacimiento, la construcción de las grandes capitales (sobre todo Roma, Mannheim, Londres, París, Moscú, etcétera) y la erección de edificios monumentales serán el preludio de la consolidación de las *monarquías absolutas*.[1154] El declive de las ciudades-Estado (Padua, Vicenza, Verona, Lübeck, Pisa, Barcelona, Gante, Bolonia, Ferrara, etcétera) se debe en parte a la progresiva acción centralizadora impuesta por los soberanos y a la pérdida de poder por parte de la aristocracia, que se ve constreñida a vivir en la capital bajo la mirada atenta y vigilante de la burocracia real. No es que en el Renacimiento, como escribe Jean Delumeau, «la urbanización hubiese engendrado la monarquía absoluta, pero sin la ascensión de las capitales y la urbanización de la gran nobleza, la monarquía absoluta no habría triunfado».[1155]

Por su parte, Mumford subraya el hecho de que la teoría moderna del poder absoluto, que se implantó en Europa a partir del siglo XVII, tiene sus orígenes en la organización política y administrativa de las ciudades italianas del siglo XIV.[1156] En muchos casos, las estructuras burocráticas y sociales renacentistas poseían unas características mucho

más coercitivas e imperialistas que las medievales aunque se presentaran como creaciones humanas basadas totalmente en la razón y la reproducción de las constantes naturales. Finalmente, con el Estado absolutista de los siglos XVII y XVIII, se alcanzará el final del ciclo del antiguo régimen en lo que a la administración del poder se refiere.

Parece indiscutible que las aproximaciones al Renacimiento desde la perspectiva del espacio, concretado sobre todo en el espacio urbano, permiten destacar algunos de los rasgos que mejor lo caracterizan. Sin embargo, tal como pone de manifiesto Leonardo Benevolo,

> las transformaciones urbanas efectivas, llevadas a cabo entre la segunda mitad del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, tanto en Italia como en el resto de Europa, son limitadas e intermitentes y, en cualquier caso, desproporcionadas a las ambiciones de una cultura planificadora segura de sus instrumentos universales.[1157]

La preocupación por establecer un equilibrio prudente entre la teoría y la práctica que a mediados del siglo XV había caracterizado el proyecto urbanístico de un Leon Battista Alberti, por ejemplo, se desvanece casi completamente en las décadas posteriores. Empiezan a publicarse, entonces, toda una serie de diseños y de planes de ciudades ideales. Así, por ejemplo, Filarete escribe en Milán, entre 1460 y 1465, un tratado, dedicado al duque de Milán, en el que se describe una ciudad imaginaria,

Sforzinda (un polígono regular de dieciséis lados), calificada por Delumeau de «funcional, geométrica y fastuosa»,[1158] o bien el estudio de Francesco di Giorgio, escrito entre 1470 y 1480, dedicado al duque de Urbino, en el que se establece una tipología bastante exhaustiva de las ciudades ideales. La urbanística renacentista pasa a ser, poco a poco, un *divertimento* sin ningún tipo de incidencia en la plasmación concreta de los centros urbanos y las viviendas humanas. Se impone, pues, un divorcio casi completo entre la teoría y la praxis.

Debe añadirse que los numerosos tratados teóricos que en la segunda mitad del siglo XVI se escribieron a propósito de la ciudad ideal encontraron aplicación en el campo de la arquitectura militar, cuando, sobre todo a raíz de las guerras de religión, fue necesario construir en todas las fronteras de Europa nuevas ciudades fortificadas: Vitry-le-François (1555), Villefranche-sur-Meuse (1545), Guastalla (1549), Charlemont y Philippeville (1555), La Vallette (1566), Zamosc (1576), Palmanova (1593) en el Véneto, Coerworden (1597) en Holanda, etcétera.[1159] Sin embargo, no puede olvidarse, como indica Delumeau, que en la construcción de las nuevas ciudades fortificadas las razones militares no explican completamente el favor de que gozaron los esquemas radiocéntricos que habían ideado los teóricos renacentistas, sino que sin duda alguna también intervinieron de manera decisiva «las preocupaciones estéticas y filosóficas, es decir, platónicas» de los ingenieros militares.[1160]

4.3.3. Algunos aspectos de la vida cotidiana en la ciudad renacentista

En esta breve exposición nos hemos limitado casi exclusivamente a comentar algunos aspectos del Renacimiento relacionados con la ciudad, con la problemática referente al espacio urbano. A continuación aludiremos de manera esquemática a dos aspectos de la vida urbana renacentista que dependían directamente de la planificación y administración del espacio: 1) la educación; b) las mujeres.

4.3.3.1. *La educación*

En términos generales, puede afirmarse que la Edad Media no había considerado al niño como a una persona que se encontraba en curso de formación, sino que lo había lanzado a un mundo de adultos sin manifestar ningún interés especial por él. El Renacimiento instaura un movimiento en sentido contrario, y se esfuerza por aislar al niño de la vida adulta, reconociendo de esta manera y tal vez por primera vez en la historia, el carácter original y frágil de la infancia.[1161] Por eso es comprensible que una de las figuras que en aquel tiempo se impusieron con más empuje fuera la del *preceptor*, el encargado de imponer una estricta disciplina a sus discípulos, sobre todo en el orden de los horarios y los temas a estudiar y memorizar.[1162] Hay que observar, sin embargo, que la importancia del preceptor en el universo renacentista corre en paralelo con el carácter elitista y minoritario del mismo Renacimiento en el que se produce una acusada aristocratización de la

cultura.[1163] Eso implicaba, casi necesariamente, que solo los hijos de buena familia podían llegar a tener un preceptor que se hiciese cargo de su formación moral e intelectual. Aquí se detecta una importante diferencia respecto a la Edad Media, en la que el profesor se encontraba constantemente rodeado de personas más o menos interesadas en lo que explicaba, que iban y venían sin disciplina ni orden. El preceptor renacentista, en cambio, asimilado a menudo al humanista, era un ser solitario, encerrado en su cámara y dado libremente a todo tipo de elucubraciones.

En relación con los sistemas educativos que impuso el Renacimiento, hay que señalar que en aquel tiempo la cultura adquiere cada vez más matices laicos y se muestra menos militar y religiosa, lo cual significa que poco a poco se formó una cultura profana que con frecuencia fue promovida, mediante la creación de colegios humanistas y de gramática, por las mismas instituciones municipales (Angoulême [1516], Lyon [1527], Dijon [1531], Burdeos [1534]). En los países católicos, los jesuitas fueron los grandes difusores de la cultura humanista. Aunque su enseñanza fuera gratuita, no hay ningún tipo de duda de que solo tenían acceso a ella los hijos de las clases acomodadas, ya que las familias pobres no podían prescindir de la ayuda de los hijos al llegar estos a los 12 o 13 años. En el mundo inglés, por ejemplo, se dispone de datos que ponen de manifiesto que hacia 1630, es decir, muy al final del período considerado, un 2,5 por ciento de los chicos de 17 años accedían a la universidad (una cifra

igual a la de 1931). En aquel tiempo, la enseñanza secundaria recibió un impulso decisivo, del que se aprovecharon en primer lugar la nobleza y las clases sociales económicamente más fuertes.

Como resumen puede concluirse que

> el humanismo hizo de la instrucción el medio principal de la educación. Se situó de manera decidida en el plano moral, y esta toma de posición, que es contemporánea de los desenfrenos del Renacimiento, tuvo unas consecuencias incalculables. Fue una de las grandes opciones que darán origen al mundo moderno.[1164]

4.3.3.2. *Las mujeres*

Siguiendo una tradición que en la cultura occidental se inicia en el mundo de la *polis* griega, los urbanistas teóricos del Renacimiento dividen los espacios en el interior de la ciudad en masculinos y femeninos. Leon Battista Alberti, por ejemplo, asocia muy directamente a los prohombres de la ciudad con los espacios públicos y a las mujeres con los espacios privados de la casa familiar. Escribe:

> Para ser franco, si una mujer trabajase entre hombres en el mercado, en público, su marido perdería el respeto inmediatamente. Me parece también un poco degradante quedarme encerrado en casa entre mujeres cuando tengo tantas cosas propias de hombres que hacer entre hombres, conciudadanos y extranjeros, respetables y distinguidos.[1165]

No hay que olvidar que, en el París del siglo XV, en la

Venecia de comienzos del siglo XVI y en el París y Londres de los primeros años del siglo XVII, se produjo, entre algunos eruditos y escritores de tratados políticos, una verdadera «querelle des femmes», que tenía como objeto discutir cuál era la naturaleza de la mujer, cómo el sexo femenino trata a los hombres dentro y fuera del matrimonio y sobre si las mujeres podían ser educadas.[1166] En relación con estos grandes debates, Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser han puesto de manifiesto que la diferencia más notable con respecto a lo que sucedía en épocas pasadas era que las mujeres tomaban parte en este debate y tenían, aunque de manera limitada, la oportunidad de corregir los tópicos que desde la antigüedad grecolatina se venían aplicando a las mujeres como colectivo humano.

A pesar de este nuevo clima intelectual y de la renovación general de las formas de vida que aporta el Renacimiento en relación con la mujer, aún se mantienen numerosos prejuicios y juicios negativos procedentes de la antigüedad grecolatina y de la Edad Media.[1167] En el Renacimiento,

> las antiguas afirmaciones sobre la inferioridad de las mujeres y sobre la conveniencia de su subordinación continuaron y se vieron incluso reforzadas por aquellos hombres que defendían la educación de las mujeres y el que estas fuesen tratadas con una cortesía exquisita.[1168]

En una de las obras más influyentes de la época, *Il*

Cortesano de Baldassare Castiglione (1518), se afirma de una manera que nos parece al menos cínica y altanera:

> Ya que la naturaleza siempre intenta y planifica hacer las cosas lo más perfectamente posible, si pudiese, siempre produciría hombres. […] Cuando nace una mujer, es un defecto o un error de la naturaleza contrario a lo que ella desearía.[1169]

Hay que añadir que, en la ciudad renacentista, por ejemplo, las jóvenes acostumbraban a permanecer en casa. Eso era justamente uno de los síntomas más claros de la desigualdad que aún existía entre hombres y mujeres. La primera universidad que instituyó una escuela femenina fue la de Alcalá a comienzos del siglo XVI. La primera escuela francesa para chicas fue fundada en 1574 en Aviñón por las ursulinas. A pesar de las indiscutibles diferencias, en forma de subordinación e incluso de menosprecio, que pueden observarse entre el estatus social, político y religioso de la mujer y el del hombre, son evidentes algunos síntomas que anuncian una revisión a fondo de las relaciones tradicionales entre los sexos. Creemos que uno de los más significativos, a causa de la enorme influencia que posteriormente tendría en la cultura occidental, proviene de la *Utopía* de Tomás Moro, quien declara que, sin excepciones, en la organización del espacio de la ciudad utópica, hombres y mujeres han de recibir la misma formación.[1170] Además, no puede olvidarse que, a causa seguramente del carácter elitista de la cultura renacentista, las hijas de las familias acomodadas ya tenían

acceso, ciertamente limitado, a la cultura, de tal manera que pueden mencionarse un conjunto de mujeres procedentes de los estratos más elevados de la sociedad, con carreras literarias, políticas y sociales muy importantes (Beatriz Galindo [1473-1535], Louise Labé en Lyon, la duquesa de Retz, Isabella de Este [1474-1539], Isabel de Castilla [1451-1504], Margarita de Navarra [1492-1549], Diana de Poitiers, etcétera).[1171]

No cabe duda de que la presencia activa de mujeres en las cortes principescas y en general en los diversos asuntos de la vida cotidiana provocó una profunda evolución hacia una sociedad menos grosera, menos militar, más moral, más atenta a las necesidades de la mujer y de los niños.[1172] Una prueba de la presencia más activa de las mujeres en la vida social es, según Delumeau, los llamados *amours d'alliance*, una forma de estrecha amistad entre una mujer y un hombre. Así, por ejemplo, Luis XII de Francia mantuvo una especie de amor platónico con la genovesa Tommasina Spinola. Lo mismo puede decirse de los sentimientos de Miguel Ángel respecto a Vittoria Colonna.[1173]

En esta revisión del papel de la mujer en la vida cotidiana que inició el Renacimiento tuvo una importancia considerable el retorno al platonismo. En función del nuevo talante impuesto por la recepción del pensamiento platónico, se produjo un cambio cada vez más profundo en las representaciones y en los prejuicios que, en relación con el universo femenino, habían tenido vigencia casi sin

excepciones en la Edad Media. No cabe duda de que

> mostrándose más atento que los períodos anteriores al niño, a la mujer, a la felicidad conyugal, el Renacimiento introdujo en la vida cotidiana unos fermentos de renovación de excepcional importancia. La gente de aquel tiempo no tuvo siempre una conciencia clara de eso y, por otro lado, en la opinión pública, la concepción humanista de la familia progresó muy lentamente a causa de numerosos obstáculos económicos, sociales e intelectuales. Pero no cabe duda de que la vida de familia tal como la comprendemos hoy día empezó a desarrollarse en la época de Erasmo, de Margarita de Navarra y de Calvino.[1174]

5. LA CIUDAD INDUSTRIAL

5.1. *Introducción*

En 1784, Kant en *Ideas sobre una historia universal en sentido cosmopolita (Ideen zur einer allgemeinen Geschicht in weltbürgerlicher Absicht)* profetizaba que el mundo por venir vería «la unificación perfecta de la especie humana a través de la ciudadanía común», que no sería sino la realización del «supremo designio de la naturaleza».[1175] Esta profecía solo se realizó a medias. Algunos años más tarde, con un deje nostálgico, Hegel ya se refería a la Ilustración como una «ilustración insatisfecha» *(unbefriedigte Aufklärung)*. La nueva ciudad industrial, con un poderoso ímpetu desacralizador de las antiguas sacralidades, procedió a sacralizar a los nuevos ídolos: la

salvaje búsqueda de beneficios, el mercado, el consumo, y a explotar brutalmente a millones de seres humanos en minas y fábricas infectas.[1176] Marcel Hénaff apunta que la revolución industrial —y las nuevas formas urbanas que instituía— implicaba la desarticulación de la ciudad clásica por la ciudad-máquina. O, lo que es lo mismo, la ciudad como potencia industrial destruía la ciudad monumental.[1177]

En el siglo XVIII, Inglaterra fue el principal punto de partida de un cambio radical en la evolución de las ciudades europeas y en las formas de vida que en ellas se desarrollaron. El motor fue sobre todo la revolución de las tecnologías manufactureras y la producción en serie de bienes de consumo.[1178] La combinación de algunas transformaciones institucionales con el progreso científico aplicado a las nuevas tecnologías productivas, juntamente con el desarrollo económico y demográfico, dieron lugar a una nueva sociedad que se plasmó en una nueva ordenación urbana, la ciudad *industrial* que, a diferencia de los cambios producidos por la revolución *política* a la francesa, «cambia, por vez primera desde el siglo XIII, el sistema de los asentamientos europeos, tanto en cantidad como en calidad».[1179]

A finales del siglo XVIII, Inglaterra que, al contrario de Francia e Italia se encontraba en una situación de relativa estabilidad social y de unidad territorial, fue el lugar propicio para el desarrollo de las empresas manufactureras y, a partir de ellas, de una nueva clase de ciudad: la *ciudad*

industrial, cuyos habitantes —el proletariado industrial— serán los nuevos esclavos de la modernidad europea.[1180] Desde el siglo XVII, Inglaterra gozaba de una estabilidad monetaria bastante consolidada y capaz de asumir los riesgos de la industrialización. El Banco de Inglaterra había sido fundado en 1694. En los restantes países europeos, los bancos nacionales no hicieron su aparición hasta finales del siglo XVIII, lo cual representaba en todos los sentidos una enorme ventaja del sistema económico y productivo inglés respecto al de los países del Continente.

5.2. *Ciudad y revolución industrial*

A partir del siglo XVIII, la revolución industrial y la revolución urbana son dos partes, dos aspectos de una transformación radical del mundo, que afectaron profundamente la vida de las ciudades por mediación de un proceso dialéctico entre ambas revoluciones.[1181] Se ha subrayado que un factor muy importante para el despegue industrial de Gran Bretaña fue que, como centro de un extenso imperio colonial, tenía a su disposición ingentes cantidades de materias primas a muy bajo coste.[1182] Con gran perspicacia, Karl Marx, aludiendo a la situación social y política inglesa, puso de manifiesto que «el amanecer de la era de la producción capitalista había coincidido con la consolidación del Imperio [británico]».[1183]

La sociedad industrial, calificada por Geddes de «paleotécnica», se caracterizó por la utilización cada vez más intensa y consecuente del vapor y del carbón mineral, mientras que este mismo autor califica de «neotécnica» a

la sociedad, que aún es la nuestra, que utiliza preferentemente la electricidad.[1184] La invención de la máquina de vapor por el escocés James Watt (1782) fue uno de los motores más eficaces para poner en marcha la primera revolución industrial, que implicaba una reorganización completa de la sociedad en función de y a favor de los intereses del capitalismo. Un potencial industrial y económico hasta entonces desconocido permitía un aumento de la producción y del mercado que era inimaginable en el Antiguo Régimen.

La creciente mecanización del trabajo, consecuencia del uso laboral del vapor, inquietó profundamente a los obreros ingleses, que veían peligrar sus puestos de trabajo. En 1779, en toda Inglaterra, pero especialmente en el condado de Lancashire, los obreros y artesanos destruyeron una gran cantidad de maquinaria porque veían en ella un peligro inminente para la continuidad de su actividad laboral. En 1794, los cardadores de lana dirigieron una carta a la Cámara de los Comunes inglesa en los siguientes términos:

> La invención y el uso de la máquina de cardar, que tiene como efecto la reducción de la mano de obra de manera inquietante, inspira a los obreros serios temores de que ellos y sus familias se convertirán en una pesada carga para el Estado. Constatan que una sola máquina, vigilada por una persona adulta y servida por cinco o seis niños, puede hacer el mismo trabajo que treinta hombres trabajando con el

> método antiguo. La introducción de la máquina tendrá como efecto casi inmediato la privación de sus medios de existencia a la masa de artesanos.

No solo los obreros se inquietaban por el incontenible auge de la mecanización industrial, también personas pertenecientes a otros estratos sociales veían en la industrialización un peligroso y nocivo disolvente de los valores y creencias tradicionales. Para muchos, sobre todo para los que emigran del campo a la ciudad industrial, masificada y masificadora, esta se convierte en la tumba de la raza humana porque la alimentación es deficiente, la atmósfera está viciada; las aguas, contaminadas; las epidemias, constantes; la mortalidad, enorme; la natalidad, insuficiente.[1185] Desde la antigüedad, se mantiene la opinión de que la ciudad es la principal causante de la perversión de las costumbres urbanas a causa del lujo desenfrenado, la molicie, el anonimato y la pérdida de los referentes religiosos de sus habitantes. El poeta inglés William Blake expresaba así su alarma:

> Lavada por las ruedas hidráulicas de Newton; negra es la tela
>
> que en pesadas coronas se pliega sobre todas las naciones;
>
> crueles mecanismos
>
> de numerosos engranajes contemplo, engranajes dentro de engranajes,
>
> con tiránicos dientes
>
> moviéndose compulsivamente unos a otros; como los

del Edén.[1186]

La nueva situación dio lugar a que adquiriesen nueva vida una serie de ciudades, sobre todo en el condado de Lancashire (especialmente, Manchester y Bradford), que había sido durante mucho tiempo uno de los territorios más pobres y deprimidos de Gran Bretaña, pero que en pocos años se revelaría como el área económica más dinámica del planeta. La población de Manchester a comienzos del siglo XIX se cifraba en unos 94 000 habitantes. Treinta años más tarde, alcanzaba los 270 000 habitantes y, a finales del siglo, había aumentado a más del doble. La evolución industrial y demográfica de Bradford, inicialmente un modesto centro de producción de estambre, fue si cabe aún más espectacular. En 1810, tenía una población de unos 16 000 habitantes. Durante el primer tercio del siglo XIX, la capacidad de las fábricas de la ciudad se incrementó en un 600 por ciento, lo cual tuvo como consecuencia un monumental e insólito crecimiento de la población, que alcanzó la cifra de 103 000 habitantes. En unos pocos años, Glasgow pasa de los 30 000 a los 300 000 habitantes. Eran estas, sin duda alguna, las tasas de crecimiento más gigantescas experimentadas por cualquier ciudad europea de la época.[1187] Entre 1750 y 1800, Inglaterra, pese a representar apenas el 8 por ciento de la población europea, tuvo el 70 por ciento del crecimiento global de la población del Continente.[1188]

En el campo del urbanismo, la doctrina liberal del «laisser-faire» excluía cualquier tipo de intervención

pública en la construcción de viviendas y la dejaba enteramente en manos de los particulares. Lo mismo ocurría con la sanidad, los transportes y la educación. Leonardo Benevolo pone de manifiesto que en plena euforia liberal, los reglamentos, las costumbres y los restantes mecanismos intermedios entre la esfera liberal y la del Estado quedan desmantelados y sometidos a los criterios e intereses de los patronos. Las iniciativas inmobiliarias privadas se asimilaban a las iniciativas económicas y quedaban sometidas a las deshumanizantes leyes del mercado. Con contadas excepciones, cualquier forma de intervención pública se consideraba una inútil reliquia del pasado y debía ser eliminada para que fuera posible el libre mercado considerado como el exponente más cualificado del progreso y la modernidad.[1189]

El auge industrial estuvo acompañado por una mejora sustancial de las vías de comunicación gracias al nacimiento del ferrocarril y a la construcción de nuevas redes de carreteras, que transformaron profundamente (y a menudo degradaron) el paisaje urbano. En 1825, George Stephenson aplicó la máquina de vapor a los transportes (la locomotora), iniciando en Inglaterra la construcción de una amplia red de ferrocarriles, que produciría profundas mutaciones en las formas de relación y comunicación entre los habitantes de la ciudad y los del campo. La velocidad inicial de las locomotoras era de 30-40 km/h, un avance de enormes proporciones si se tiene en cuenta que 40 km era la distancia máxima que solía recorrer un caballo en una jornada. Es innegable que las redes ferroviarias tuvieron

una importancia decisiva en la espectacular transformación de las ciudades europeas, porque las hicieron accesibles a las poblaciones exteriores, ensanchando sus límites físicos y permitiendo la solidaridad entre los territorios próximos y lejanos.[1190] Mumford indica que la mina, la fábrica y el ferrocarril fueron los principales generadores de la nueva ciudad industrial en la que se desarrollaron nuevas formas de vida y de relación —con frecuencia, alevosas y opresoras— desconocidas en el pasado.[1191]

Françoise Choay escribe que, «en materia urbana, el urbanista catalán Ildefons Cerdà (1816-1876) fue el único que hizo de la técnica —o, más precisamente, de una técnica (la de los transportes)— la estructura sobre la que se basaba la historia de las formas urbanas».[1192] Cerdà, el inventor del término «urbanismo» *(Teoría general de la urbanización)* en el sentido moderno del término y de la geomorfología urbana, anunció «una era de comunicaciones generalizadas», que cambiarían radicalmente la organización y las formas de vida de la ciudad porque se añadiría un plus de velocidad, hasta aquel momento completamente imposible, a todo lo que imaginase o realizase el ser humano.[1193] Cerdà lo entendía como un concepto interdisciplinario, integrador sistémico, que tenía la finalidad de conseguir un equilibrio razonable entre distintos términos opuestos: por ejemplo, ciudad-campo, soledad-sociabilidad, reposo-movimiento, regularidad-variedad. El urbanista catalán, con una intencionalidad claramente política y social, era muy

consciente de que los caracteres distintivos de la nueva civilización eran el incesante aumento de movimiento y comunicación porque lo lejano se acercaba cada vez más. Cerdà aplicó su modelo como la gran narrativa de la modernidad a la ciudad de Barcelona *(Eixample)*, reclamando así la emancipación del hombre por la Ciencia, la Técnica y la Libertad.[1194] «La ciudad [moderna] no era sino una especie de estación ferroviaria o de centro de la gran viabilidad universal».[1195] Cerdà explica las razones por las que adoptó el término «urbanismo». Escribe:

> He aquí las razones filológicas que me indujeron a adoptar la palabra urbanización, no solo para indicar cualquier acto que tienda a agrupar la edificación y a regularizar su funcionamiento en el grupo ya formado, sino también el conjunto de principios, doctrinas y reglas que deben aplicarse para la edificación y su agrupamiento, lejos de comprimir, desvirtuar y corromper las facultades físicas, morales e intelectuales del bienestar individual, cuya suma forma la felicidad individual.

No puede extrañar que la fiebre industrial tuviera repercusiones muy importantes en la urbanización de la vida inglesa y, algún tiempo más tarde, en la de toda Europa, que a menor escala también adoptó los modelos industriales y económicos de la Gran Bretaña. Al mismo tiempo, el campo se despoblaba rápidamente y enormes contingentes de campesinos emigraban a las ciudades industriales para alcanzar mejores condiciones de vida en

el presente y en el futuro. Engels escribirá que

> la primera gran división del trabajo, la separación de ciudad y campo, condenó de manera inmediata y durante miles de años a la población rural al embrutecimiento y a los habitantes de la ciudad a la ocupación de cada uno a su propio oficio individual; destruyó las bases del desarrollo espiritual de los unos y del desarrollo físico de los otros.[1196]

El proceso de industrialización alteró, a menudo de forma espantosa, la vida cotidiana de una gran mayoría de obreros industriales, muchos de ellos antiguos campesinos, que vivían y morían en condiciones infrahumanas en amontonamientos sin los mínimos sanitarios, educativos, de transporte urbano, etcétera. De hecho, muchos moralistas, higienistas y predicadores, seguramente influenciados por el pensamiento rousseauniano que contraponía drásticamente la ciudad al campo, alimentaron un amplio estado de opinión que señalaba que uno de los efectos más dañinos de la revolución industrial había sido la irreparable degradación de la ciudad.[1197] En el fondo, los partidarios y los detractores de la ciudad industrial escenificaban en términos urbanos la oposición entre *ilustrados* y *románticos*. De hecho, en 1881, los urbanitas ingleses ya representaban las dos terceras partes del conjunto de la población.

En aquellas décadas, la tasa de mortalidad era enorme. Durante los primeros años del siglo XIX, en Manchester ascendía al 4 por ciento de la población, casi tres veces la

de las aldeas circundantes. Especialmente reprobable e inhumano era el trato dado a los niños en inmensas salas industriales carentes de lo mínimo en materia de higiene y condiciones de trabajo. Un esclavista antillano, nada dado a fáciles sensiblerías, que visitó Bradford apuntaba que parecía imposible que «ningún ser humano fuese tan cruel como para exigir a un niño de nueve años que trabaje doce horas y media diarias».[1198] En 1846, el historiador francés Jules Michelet designaba a los obreros industriales con la expresión «hommes-machines». Por su parte, Alexis de Tocqueville, a raíz de una visita que hizo a Manchester (2 de julio de 1835), afirma que esta ciudad es «asilo de la miseria, cloaca infecta, laberinto emponzoñado y nuevo infierno». Después de haber señalado la absoluta falta de condiciones higiénicas y educativas, la constante emisión de gases tóxicos y el ruido ensordecedor de las máquinas, Friedrich Engels describe un barrio obrero de Manchester con estas palabras:

> Por todas partes se ven montones de desperdicios, basura y porquería. Tras recorrer un accidentado camino por la orilla del río, entre postes y cuerdas de tender, se llega a un caótico grupo de pequeñas cabañas de una sola planta y una sola habitación. La mayoría de ellas tienen el suelo de tierra, y allí se trabaja, se vive y se duerme en una misma habitación. […] La clase industrial que se enriquece directamente de la miseria de los trabajadores no quiere saber nada de esta miseria. […] Esto explica la profunda cólera de la clase obrera, de Glasgow a

> Londres, contra los ricos que los explotan sistemáticamente y los abandonan sin piedad a su suerte; cólera que en poco tiempo, casi se puede calcular con exactitud, explotará en una revolución que hará de la Revolución francesa y la de 1794 un juego de niños.[1199]

A partir del «nexo del dinero» (Marx) como única relación con reconocida vigencia social, el nuevo orden industrial creó una riqueza sin precedentes en la historia de la humanidad, pero al precio de sacrificar cruel y vilmente a innumerables vidas humanas en las fábricas instaladas en las ciudades industriales. En efecto, las ciudades manufactureras tenían muchas de las características de lo que, ya en pleno siglo XX, serán los infames «campos de la muerte» nazis y soviéticos. Joel Kotkin apunta que,

> a diferencia de los creadores de las ciudades clásicas o renacentistas, inicialmente los beneficiarios del nuevo orden industrial solían sentir desprecio por las ciudades que habían creado. Estas solo eran lugares donde ganar dinero, y no donde pasar el tiempo.[1200]

Para imponerse en la vida cotidiana de las personas, el nuevo orden industrial tuvo que modificar profundamente el sistema de relaciones tradicional. Como apunta Rioux, algunos países europeos experimentaron las desestructuraciones más profundas y perniciosas de las formas de vida que han afectado al ser humano desde el neolítico.[1201] Nuevas carreteras, vías férreas, canales,

telégrafo, vapor, etcétera, incidieron en la experiencia cotidiana del tiempo y del espacio, lo cual implicaba profundas modificaciones, a menudo altamente desintegradoras, del día a día de una ingente masa de desarraigados procedentes de las zonas rurales.

Para bien y para mal, el continuo aumento de la *velocidad* en todos los sectores de la existencia humana dio lugar a nuevas y hasta entonces desconocidas vivencias del tiempo y del espacio *humanos*, y con ellos irrumpían cambios radicales en las relaciones del ser humano consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios. Las nuevas expresiones de la vida cotidiana instituidas a partir de las nuevas articulaciones laborales, sociales y políticas de la ciudad industrial provocaron aceptación o rechazo en términos extremos, con entusiasmo o con irritación.

El *deporte* en sentido moderno también se origina y consolida, a partir del siglo XVIII, en el seno de la ciudad industrial, en especial en Inglaterra.[1202] Los capitanes de empresa se empeñan en popularizarlo entre las clases obreras creando asociaciones deportivas —en especial clubes de fútbol— y lo utilizan como sustituto del conflicto. De alguna manera, la utilización del deporte lo convierte en «opio del pueblo». En la novela *Historia de dos ciudades* (1859), Dickens expresa con contundencia y pesar la polarización irreconciliable de las actitudes ante la fisonomía de la ciudad industrial:

> Era la mejor de todas las épocas, era el peor de todos los tiempos, era el siglo de la sabiduría, era el siglo de

> la estupidez, era la época de la fe, era la época de la incredulidad, era la estación de la Luz, era la estación de las Tinieblas, era la primavera de la esperanza, era el invierno de la desesperación, lo teníamos todo ante nosotros, no teníamos nada ante nosotros, íbamos derechos al cielo, íbamos exactamente en dirección opuesta: en suma, aquel período se parecía tanto al presente que algunas de las autoridades más célebres de la época insistían en que se hablara de él sólo en superlativo, tanto para bien como para mal.[1203]

5.3. *Nueva ordenación de la ciudad*

Durante la segunda mitad del siglo XIX surge un urbanismo de carácter reparador, terapéutico, regenerador, utópico, que pretende sanar y corregir las nefastas consecuencias de la ciudad industrial y de la progresiva ruptura con el mundo rural tradicional.[1204] Son muchos los que toman conciencia de que la ciudad nacida de la revolución industrial ocupa el centro de la planificación urbana de un modo sin precedentes en el pasado. La ciudad ya no es el símbolo del poder constituido, el vínculo entre la corte y la capital, sino que se ha convertido en una fuente oscura y temible del poder popular, potencialmente revolucionario y anarquista. En distintos países de Europa, la ordenación y administración de la ciudad industrial se convirtió en el problema más urgente para los regímenes surgidos de las confrontaciones y desencuentros de 1848 entre trabajadores y las llamadas «fuerzas de orden».[1205]

La primera experiencia urbanística de los nuevos tiempos tuvo lugar en París bajo la dirección del prefecto del Sena Georges-Eugène Haussmann entre 1853 y 1869, que sirvió de modelo a otras capitales europeas (Barcelona, Viena, Praga, etcétera).[1206] Bajo la protección de Napoleón III, Haussmann proyectó una transformación de enorme envergadura de la capital adoptando, a causa de la importancia creciente de la circulación viaria, las *redes (réseaux)* (vías de comunicación terrestres y fluviales) como referencias de las nuevas instalaciones urbanas de París. Al mismo tiempo, estaba convencido de que la antigua realidad comunal había perdido su tradicional función social y se había convertido en algo sin ningún valor. Por eso, escribe en sus *Memorias*:

> ¿Es en realidad esta inmensa capital una «comuna»? ¿Qué vínculo municipal une a los dos millones que se amontonan en ella? ¿Se observa entre ellos algunas afinidades de origen? No. París es para ellos como un gran mercado de consumo, una inmensa oficina laboral, un campo de ambiciones o un simple un lugar de citas placenteras.[1207]

En el nuevo trazado de París, Haussmann se preocupa por establecer un equilibrio, precario pero duradero, entre control público e iniciativa privada. Es muy consciente del gran valor de las grandes instalaciones y servicios: intervenciones en alcantarillas, alumbrado de gas, red hidráulica, transportes públicos, escuelas, hospitales, mercados, parques fueron sus acciones prioritarias. Walter

Benjamin, en los años treinta del siglo pasado, escribía que «la verdadera finalidad de los trabajos haussmannianos era asegurar la ciudad contra la guerra civil. Quería imposibilitar en cualquier futuro el levantamiento de barricadas en París».[1208] Mediante un «urbanismo quirúrgico, ortopédico» (Mongin), derriba las laberínticas callejuelas del barrio antiguo y construye grandes avenidas por las que, si es necesario, pueden circular cómodamente las tropas para reprimir algaradas y huelgas y mantener el orden público.

Al contrario de Ildefons Cerdà, Haussmann no considera la ciudad como una totalidad bella y bien estructurada, su preocupación era «regularla», incluso policíacamente, en el marco de la sociedad industrial, porque el «orden público» se ha convertido en la obsesión de los gobernantes.[1209] La «haussmannización» de la ciudad, señala Benevolo, implica la oposición entre espacios privados y públicos, que hasta entonces habían estado relacionados y compenetrados. Los primeros se caracterizan por una privacidad que se encuentra tutelada por las leyes. Un buen ejemplo de espacio público es la vía pública, la acera, donde cada cual se mezcla con los otros sin ser reconocido, y donde Baudelaire se siente solo entre millones de semejantes porque, para él, el gentío es en sí mismo un laberinto en movimiento.[1210]

> Multitud, soledad: términos iguales e intercambiables para el poeta activo y fecundo. Quien no sabe poblar su soledad, tampoco sabe estar solo en medio de una

> multitud afanosa. El poeta goza de este incomparable privilegio de ser a su manera él mismo y otro. Como esas almas errantes que buscan un cuerpo, entra como quiere en los personajes de todos.[1211]

Mediante una «arquitectura metálica» (B. Lemaire), la misión de la nueva ciudad consistía en reunir un gran número de células espaciales independientes mediante las facilidades comunicativas que ofrecían las modernas tecnologías. De ahí que vías, canales, accesos, sean medios imprescindibles para que el espacio urbano tenga una disposición acorde con las demandas (industriales y de orden público) de los nuevos tiempos caracterizados por un crecimiento sin pausa de la complejidad de todos los aspectos de la convivencia urbana. Movilidad y comunicación son elementos imprescindibles para el desarrollo de la urbe, y el mejor uso que se puede hacer de ambas se concreta en los intercambios comerciales, porque el consumo se va imponiendo poco a poco como una de las características más visibles de la urbe moderna. No ha de olvidarse que nos encontramos en pleno liberalismo burgués. Para señalar la solidaridad entre las partes, el nuevo tejido urbano remite a una doble metáfora con acentos corporales y textiles.

Haussmann, que declaraba «soy un artista demoledor», no tuvo ningún inconveniente en derribar los edificios antiguos, excluyendo los de mayor importancia histórica, los cuales, casi como si se tratase de sacralidades laicas, reciben un *status* que puede calificarse de «museístico»,

separándolos y aislándolos de las nuevas construcciones urbanas. Muy pronto la ciudad haussmanniana encontró detractores entre los artistas e intelectuales de aquel tiempo. Desconfiaban de sus innovaciones, no encontraban puntos de referencia tranquilizadores. Con un deje nostálgico, Eugène Sue, Balzac, Hugo, los hermanos Goncourt, Proudhon, Delvau, Sardou y Dickens describen y aprecian el carácter confuso, pero cargado de alusiones nostálgicas a un pasado singular y definitivamente clausurado, de las viejas ciudades. La geometrización del espacio urbano les parece aburrido y vulgar, sin el toque de distinción que da el paso del tiempo. Por eso, y como reacción, junto a la nueva concepción de la ciudad aparecen en los países europeos los *revivals* de los estilos históricos —el neoclasicismo, el neogótico, etcétera. Otros personajes, en cambio, aprecian en ella grandes ventajas. Louis Blanc, por ejemplo, ve en las reformas higiénicas un valor muy positivo, que contribuirá a un mejoramiento significativo de la salud individual y colectiva de los ciudadanos. En 1856, el barón H. K. B. von Moltke y el diputado Picard valoraban encomiásticamente las nuevas calles, rectas y despejadas, de la ciudad que eran muy adecuadas para movilizar las «fuerzas del orden» y evitar motines y barricadas, porque «las balas no saben girar por la primera travesía a la derecha».[1212]

6. LA CIUDAD EN EL MOMENTO PRESENTE

6.1. *Introducción*

En el capítulo anterior, al referirnos a la ciudad en

general, hemos considerado algunos aspectos de su problemática específica, entre los que destacábamos las nuevas formas de construcción y administración del espacio urbano en las primeras décadas del siglo XXI.[1213] También apuntábamos que, desde que el ser humano habita en esta tierra, en todas las formas de vida, la *velocidad* ha sido un factor que ha intervenido decisivamente en las mutaciones de todo tipo que, desde la Antigüedad hasta nuestros días, ha experimentado la vida urbana, pero resulta incontestable que la actual magnitud «velocidad» casi nada tiene que ver con la de otros tiempos. Junto con la mundialización, es uno de los factores que inciden con más fuerza en las actuales metamorfosis de las ciudades del mundo entero.[1214] Ya no se trata de un aumento cuantificable en kilómetros, sino de la *instantaneidad*, esto es, del *tempo* que antaño se atribuía a los dioses. No debería olvidarse que el abrumador progreso tecnológico actual ha sido creado por conciencias educadas en la ciudad. Por eso, individual y colectivamente, el aumento incontrolado del *tempo* vital repercute directamente en el espacio y en el tiempo *vividos*, esto es, en la espaciotemporalidad, del ser humano, en la configuración y la práctica de sus relaciones y, muy directamente, en la salud individual y colectiva.[1215] Manuel Vázquez Montalbán escribe que «cualquier ciudad contemporánea es físicamente la resultante de la hegemonía de los sectores sociales que estuvieron en condiciones de atribuirle su fisonomía. Conserva las

arqueologías de su tiempo de esplendor y derrumba las arqueologías de los perdedores sociales que sin embargo la construyeron».[1216]

No cabe duda, como indica Alexander Mitscherlich, que las relaciones emocionales de las personas con la ciudad y el vecindario estaban mejor organizadas en las antiguas ciudades que en las actuales.[1217] Es correcta, creemos, la siguiente aseveración de Mongin:

> A lo largo del siglo XX se pasó progresivamente de la ciudad a lo urbano, de entidades circunscriptas a metrópolis. Antes la ciudad controlaba los flujos y hoy ha caído prisionera en la red de esos flujos *(network)* y está condenada a adaptarse a ellos, a desmembrarse, a extenderse en mayor o menor grado.[1218]

En 1994, Françoise Choay señalaba que la ciudad de nuestros días experimenta la gangrena de lo urbano.

> La irrupción de lo urbano deshace la antigua solidaridad entre *urbs* y *civitas*. Ahora, la interacción de los individuos se ha desmultiplicado y deslocalizado al mismo tiempo. La pertenencia a comunidades de intereses distintos ya no se basa ni en la proximidad, ni sobre la densidad demográfica local. Transportes y telecomunicaciones nos introducen en relaciones cada día más numerosas y diferentes. Somos miembros de colectividades abstractas cuyas implantaciones espaciales ya no coinciden y no presentan una estabilidad de larga

duración.[1219]

¿Comportará el triunfo de la civilización urbana la muerte de la ciudad? Tres crisis convergen en la ciudad actual: 1) una crisis de nuestra representación del conflicto social y de las formas de la fractura social de nuestras sociedades; 2) una crisis de la urbanidad, esto es, de las formas de sociabilidad vinculadas tradicionalmente al hábitat urbano; 3) una crisis de las formas sancionadas de comunicación social, del espacio público, de las representaciones políticas, de la aceleración vertiginosa del *tempo* público y privado de los ciudadanos.[1220]

6.2. *El ritmo urbano actual*

En la actualidad, la ciudad, en Asia, América y Europa, crece a un ritmo desenfrenado y está adquiriendo unas dimensiones francamente monstruosas, que impiden cualquier forma de gobierno razonable y humanizador.[1221] Se trata, según la autorizada opinión de Mongin, de programas orquestados y manipulados por los grandes consorcios financieros, armamentísticos y farmacéuticos, que han sometido a vasallaje a los Estados al margen y con frecuencia contra la voluntad del pueblo.[1222] En los siglos xx-XXI, en todos los continentes, la urbanización constituye —y constituirá aún mucho más en el futuro— uno de los mayores problemas, de solución casi imposible, de carácter social, cultural, alimenticio, ético e higiénico. Por ejemplo, entre 1900 y 1950, la población mundial aumentó en un 49 por ciento, mientras que la urbanización dio un sorprendente salto del 239 por ciento. Entre 1950 y

1986, las cifras estaban en una relación del 54 por ciento al 320 por ciento. Lo más inquietante es que esa tasa de urbanización tan descomunal se produce sobre todo en los países del Tercer Mundo que, con frecuencia, están pasando de golpe, sin escalas previas, de las formas tradicionales de vida a la ciudad de flujos, informacional, con una sangrienta diferencia entre el refinamiento tecnológico de los *media* y la situación miserable y paupérrima de una gran mayoría de sus habitantes. Con razón, Jeremy Seabrook ha escrito que «las ciudades actuales se han convertido en campamentos de refugiados para los desahuciados de la vida rural».[1223]

Es evidente que la experiencia de la ciudad adquiere significaciones diferentes e incluso opuestas en función de las condiciones de vida de sus habitantes. En los países del Tercer Mundo, a causa de los cambios económicos a escala planetaria provocados por un capitalismo salvaje, la vida rural es cada vez más precaria, difícil e insoportable. Los campesinos abandonan el medio rural y, a millares, se trasladan a las grandes urbes, amontonándose de cualquier manera en las periferias marginales y marginadas en unas condiciones de vida infrahumanas. La ciudad de Lima, por ejemplo, que en 1920 tenía unos 175 000 habitantes, cuenta en la actualidad con más de cinco millones. Lo mismo podría decirse de Ciudad de México, La Paz, Bogotá, Caracas y de otras tantas ciudades de Latinoamérica, África y Asia.

Las grandes ciudades occidentales de los Estados Unidos

y de Europa también conocen las nefastas y desestructuradoras consecuencias de un desarrollo urbano salvaje abandonado en las manos inmorales de especuladores, mafias, bancos y cargos municipales y estatales corruptos que, de una manera u otra, suelen estar estrechamente vinculados entre sí por el dinero negro que mueven a espuertas y con total impunidad. La peligrosa consecuencia de este estado de cosas es que los flujos de población y comunicación se imponen con asombrosa velocidad a los lugares de tal manera que entre la ciudad de ayer y lo urbano contemporáneo, el contraste es enorme, produce vértigo.[1224]

Se ha señalado que, en la modernidad, el *todo* de la ciudad, ya sea la *polis* griega, las municipalidades medievales o la ciudad renacentista, se encuentra amenazado por una incesante fragmentación.[1225] Es perceptible a primera vista que el «fragmentismo» en todos los ámbitos y modalidades de la actual vida cotidiana constituye una de las características más visibles y presentes del vivir y convivir de individuos y grupos humanos.

Murray Bookchin, uno de los grandes especialistas actuales en ecología urbana, distingue cuidadosamente entre el «modelo urbano» como tal y el «fenómeno de la urbanización salvaje» que desde hace algunas décadas ha aparecido en las grandes megápolis de Oriente y Occidente.[1226] Este autor mantiene que la ciudad forma parte de nuestra herencia histórica y ha sido un factor

sumamente importante del desarrollo cultural y social de la humanidad. Por eso no puede ni debe abandonar su función civilizadora tradicional que ha permitido, no siempre, pero sí con relativa frecuencia, que los seres humanos fuesen capaces de actualizar en su (con)vivir cotidiano la condición de *ciudadanos*. La urbanización, por el contrario, porque suele implicar la pérdida del control del desarrollo urbano por parte de los ciudadanos en provecho de una economía de mercado no sometida a ningún principio ético, se ha convertido en un elemento tóxico para el conjunto de la población, y además ha destruido o al menos ha intervenido negativamente en el entorno natural de ciudades y pueblos.[1227] No se trata, por consiguiente, de emitir un juicio global, maniqueo, sobre la ciudad como si fuera totalmente buena o totalmente mala. Lo que es necesario es mantener la distinción entre la ciudad como entidad política que ha engendrado las grandes civilizaciones del mundo y las megápolis modernas que por lo general se desarrollan como un subproducto, a menudo aberrante, del capitalismo salvaje que impera sin obstáculos en la economía de mercado.

Las ciudades tradicionales disponían de variadas formas de asociación comunitaria. Eran fórmulas de asociación con una acusada impronta moral que se nutrían de los esfuerzos de los ciudadanos que libremente se ponían a disposición del interés público. Esta dedicación a la ciudad no implicaba para los ciudadanos una retribución automática en términos de bienestar, placer o seguridad material, sino que era ofrecido gratuitamente a la

comunidad.[1228] Tal situación ha cambiado completamente en nuestros días. La existencia de la ciudad como tal nada tiene que ver, ni en el pasado ni en el presente, con la crisis urbana de cada momento histórico. Es más bien la emergencia de un fenómeno relativamente nuevo y cancerígeno, la *urbanización*, el que amenaza de muerte tanto a los habitantes de la ciudad como a los del campo.[1229]

Como consecuencia del modelo de libre mercado, las ciudades modernas experimentan un crecimiento totalmente descontrolado a partir de la especulación inmobiliaria y de un conjunto de patologías sociales, como son la toxicomanía, el abuso del alcohol y el aumento de la criminalidad. En la actualidad, con suma frecuencia la ciudad se ha convertido en un lugar de peligrosos *desencuentros*, síntomas muy elocuentes de una «desocialización generalizada» del espacio circundante potencialmente social. La ciudad de nuestros días muestra, con atinadas palabras de Helmuth Plessner, una indiferencia cortés que es en realidad «la *pérdida del rostro humano* o, tal vez aún peor, la imposibilidad de adquirir uno».[1230]

En los años setenta del siglo XX, Richard Sennett ofreció una excelente descripción de los logros más espectaculares de la moderna arquitectura urbana: áreas inmensas de espacios vacíos, áreas para cruzar, no para usar, áreas por donde uno pasa, dentro de las cuales se puede permanecer, áreas reservadas para estas o aquellas

personalidades, etcétera.[1231] Sin exagerar, creemos que puede afirmarse que en la actualidad, tanto por parte de los arquitectos y urbanistas como entre los ciudadanos en general, se experimenta la dramática carencia de una cultura de la ciudad, que responda a los retos e interrogantes que se plantea el ciudadano del siglo XXI (B. Huet). Por lo general, los simuladores de proximidad de nuestros días (internet, telefonía móvil, televisión) solo son capaces de producir «telepresencias», es decir, ausencias prácticas, sujetas al vértigo sin objeto de la actual «sociedad del olvido y la indiferencia». Parece razonable suponer que uno de los retos mayores con los que se enfrenta la ciudad-red que está afianzándose día tras día en prácticamente todo el mundo es comprender y administrar el movimiento que va de *lo monumental* de la ciudad clásica a *lo virtual* de la ciudad que viene. Esto implica, sin duda, tener presente que nos encontramos ante un profundo cambio de civilización.

6.2.1. La ciudad del riesgo y del miedo

Como consecuencia, a menudo no tematizada directamente, de la desenfrenada globalización actual basada casi totalmente en el consumidor y no en el ciudadano, uno de los rasgos característicos de las urbes actuales es la *inseguridad*; a menudo, la inseguridad provocada por el hecho de tener que convivir constantemente con la ambivalencia.[1232] Desde los antiguos pueblos de Mesopotamia y de Egipto, hasta las ciudades medievales y renacentistas, sin olvidar los

poblados de los nativos americanos, uno de los incentivos principales para la construcción de ciudades fue la seguridad: protegerse de los peligros exteriores era una de las principales razones de ser de las agrupaciones urbanas. De esta manara, mediante murallas, fosos y defensas de todo tipo, era posible establecer una frontera visible entre nosotros y ellos, entre dentro y fuera, entre cosmos y caos. Hoy en día, señala Zygmunt Bauman, debido a una curiosa inversión de su papel histórico, nuestras ciudades están dejando de ser un refugio frente a los peligros externos y se están convirtiendo en la principal fuente de estos. Diken y Laustsen, por su parte, sugieren que «se ha invertido el vínculo milenario entre civilización y barbarie. La vida de las ciudades regresa a un "estado de naturaleza" caracterizado por el dominio de la violencia, acompañado por un estado de angustia omnipresente».[1233] «El miedo levanta muros electrónicos», asevera Ulrich Beck, refiriéndose al clima de temor y angustia que en la actualidad se respira en amplias zonas urbanas.[1234]

Hace ya más de cincuenta años, la novela de William Burnett *La jungla del asfalto* se convirtió en un testimonio bastante fiel de la suma peligrosidad que empezaba a irrumpir en las ciudad en el marco de un capitalismo avanzado, voraz e inhumano.[1235] El crimen organizado, los ejércitos mafiosos, la corrupción política, las conexiones de la policía con las centrales criminales, la internacionalización del crimen, etcétera: he ahí algunos ingredientes del actual *cocktail* urbano.[1236] Es sobre todo

en las periferias urbanas, a menudo totalmente excluidas del «orden de la ciudad», donde sus habitantes suelen construir su espacio de vida motivados por el miedo.[1237] Las consecuencias de esta situación son el encapsulamiento de los individuos en su propia vivienda —en realidad, una especie de fortín— al margen de cualquier relación de vecindad y una especie de autovigilancia obsesiva para determinar horarios, trayectos más o menos seguros, censura de la espontaneidad y la buena disponibilidad hacia los vecinos, etcétera. Las llamadas «gated communities», originadas en Estados Unidos y que actualmente ya se encuentran en todos los países, son respuestas al miedo de los ciudadanos.[1238] Por este motivo, la arquitectura del miedo y de la intimidación se extiende a los espacios públicos y los transforma en zonas cerradas vigiladas y sometidas a un implacable control casi policíaco durante las veinticuatro horas del día. La guerra contra las distintas formas de inseguridad y miedo se ha convertido en una de las prioridades de los urbanistas, pero

> cuando desaparece la inseguridad, también están condenadas a desaparecer de las calles de la ciudad la espontaneidad, la flexibilidad, la capacidad para sorprender y la promesa de aventuras, que son los principales atractivos de la vida urbana. La alternativa a la inseguridad no es el paraíso de la tranquilidad, sino el infierno del aburrimiento.[1239]

En la vida urbana actual se da un fenómeno que É. Charmes ha denominado «clubbisation de la vie

urbaine».[1240] Se trata de la formación de «islotes» de población cada vez más alejados del centro de la ciudad, que en realidad son «migajas» aisladas que se interesan por escapar de los numerosos inconvenientes de las aglomeraciones metropolitanas. De esta manera se constituye «lo urbano difuso», que no tiene ninguna posibilidad de configurar un «mundo de vida». En el pasado, la campiña se constituyó en un mundo diferenciándose del bosque; más tarde lo hizo la ciudad en relación con la campiña, pero lo urbano difuso, porque no es ecológicamente viable, no tiene esta posibilidad. Lo que primordialmente caracteriza a cualquier mundo de vida son los límites que le permiten la cosmización, el paso del caos al cosmos. Lo urbano difuso es acósmico, totalmente incapacitado para establecer límites por aleatorios y provisionales que sean.[1241]

Desde el comienzo de su andadura, la ciudad ha sido el lugar en el que las personas extrañas han convivido en cercanía sin dejar de ser extrañas las unas para las otras. Richard Sennett puntualiza que una ciudad es «un asentamiento humano en el que los extraños tienen probabilidades de conocerse», sin que eso signifique la abolición de la intimidad, sino exclusivamente un paréntesis rápidamente superado.[1242] Se trata, por consiguiente, de un encuentro *sin pasado* y con frecuencia también *sin futuro*. Es indudable que la presencia de extraños produce inquietud y desasosiego porque en relación con los modos de pensar, sentir y actuar de los

autóctonos son una incógnita, y a menudo también se perciben como una fuente potencial de amenazas y rivalidades. «Toda concentración de extraños constituye un escenario de *imprevisibilidad* endémica e irremediable. Los extraños entrañan *riesgos*».[1243] Bauman apunta en otro contexto: «El problema de la sociedad moderna no es cómo eliminar a los extraños, sino cómo vivir en su constante compañía, esto es, en condiciones de insuficiencia cognitiva, indeterminación e incertidumbre».[1244]

Es evidente que existe riesgo siempre que hay, aunque sea residual, un temor a posibles daños y derrotas, pero sin riesgo tampoco hay posibilidad alguna de ganancia o de triunfo. El espacio urbano es realmente *público* en la medida en que a hombres y mujeres se les permite la entrada sin inquirir cuál es su nacionalidad, su ocupación, su estatus económico, religioso o social, es decir, en la medida en que se acepta la *movilidad* de personas, ideas y formas de vida sin que deban quitarse la máscara, confesar sus sentimientos, exhibir sus pensamientos, sueños y preocupaciones.[1245] Eso significa que las relaciones que establecen las personas en los espacios públicos de las urbes, a diferencia de las relaciones totales tan normales en la vida rural, son utilitarias y fragmentarias porque los espacios públicos son lugares en los que los extraños coinciden incidentalmente, transitan sin tener que darse a conocer, forman parte de la masa de desconocidos en incesante movimiento. Por eso mismo «constituyen

compendios y versiones condensadas de los rasgos definitorios de la vida urbana», es decir, del individualismo y la heterogeneidad como formas de existencia de la vida urbana actual.[1246]

6.2.2. La movilidad urbana actual

Una de las notas más significativas de las sociedades modernas es un incontrolado aumento de la *movilidad* de personas, bienes, noticias e imágenes, que genera anonimato, indiferencia y dosis de temor. Como no podía ser de otra manera, es en la ciudad donde la cinética moderna manifiesta todo su potencial positivo y negativo una vez que la ciudad industrial prácticamente ha dejado de existir. Creemos que una consecuencia negativa del vertiginoso aumento de la movilidad es la disolución del modelo urbano tradicional, sobre todo la pérdida del centro como *punto* de referencia simbólico del poder político, religioso, económico y social de la urbe. La reconstrucción del centro urbano de las ciudades antiguas, equiparable en muchos casos a un ejercicio de «musealización» de las reliquias, puede tener una significación turística o incluso, para algunos de sus habitantes, una evocación nostálgica, pero en ningún caso sirve para recuperar la fuerza integradora y dinamizadora que tuvo antaño. El centro histórico de las urbes sirve casi exclusivamente para escenificar (mitificar) lances y episodios de un pasado que es irrecuperable y que, porque se cree cargado de valencias extraordinarias e irrepetibles, se intenta aprehender *imaginativamente*.

En el momento actual, el fenómeno de una creciente deslocalización se detecta en la gran mayoría de ciudades europeas que en otros tiempos fueron centros industriales, culturales y comerciales de primera magnitud. Eso significa que muchos centros urbanos de países avanzados han limitado sus posibilidades comerciales al ofrecimiento de cultura y ocio a turistas y visitantes. Hace ya muchos años, H. G. Wells predijo que los centros gestores de la vida económica e industrial asumirían el papel efímero que puede tener «un bazar, una gran galería de tiendas, y unos lugares de concurrencia y encuentro».[1247]

Muchas de las antiguas urbes que, sobre todo a partir del siglo XIX, fueron las adelantadas del despegue industrial y social de sus países, desde hace unos veinte o treinta años están convirtiéndose en «ciudades-espectáculo», altamente especializadas en las «técnicas de diversión y pasatiempo» que, en las grandes urbes sumidas en el anonimato y la mediocridad (Jacques Ellul), resultan cada día más indispensables para hacer soportable la apatía y el aburrimiento. Las municipalidades de ciudades como Manchester, Montreal o Detroit, en otro tiempo líderes empresariales e industriales, se han esforzado en diseñar programas más o menos lúdicos para constituirse en ciudades de moda y, de esta manera, atraer a gays, bohemios y personas en época vacacional. Urbes europeas como Viena, Barcelona, Venecia, Praga o París se han adherido incondicionalmente a las exigencias de una economía basada en amplias ofertas culturales y de ocio. «La relevancia de la ciudad vendrá definida cada vez más,

no por la exportación de bienes o servicios, sino por sus provocadoras galerías, sus peculiares tiendas, su animada vida callejera y su creciente negocio turístico».[1248]

6.2.3. La ciudad-red

Creemos que tiene razón Mongin cuando señala que en la ciudad del siglo XXI como en ninguna otra época anterior, el espacio urbano se constituirá mediante orquestaciones, más bien desafinadas, de flujos de información con dinámicas e intensidades muy diferentes que, a menudo caóticamente, convergerán en una suerte de «punto difuso» designado con el antiguo nombre de ciudad.[1249] En esta situación es posible que el espacio urbano se convierta en un campo de batalla en el que, sin cesar y con resultados inciertos, *caos* y *cosmos* entablarán una lucha sin cuartel. En el fondo se trata de una constante presente, evidentemente con fisonomías muy diferentes, en toda la historia de la humanidad.

Como ya hemos indicado con anterioridad, uno de los factores que en la actualidad incide con más fuerza, con un ímpetu desconocido en el pasado, en la contienda urbana entre caos y cosmos es el aumento exponencial de la *velocidad*. En muchos casos, se trata de una sobreaceleración que rebasa totalmente los «dominios del hombre» (Castoriadis) y lo introduce en una espaciotemporalidad que en realidad ya no es humana o mundana, sino divina, supramundana, virtual. El espacio virtual no es un espacio simple precisamente porque contradice a las leyes de asignación al lugar, subvierte el

principio del tercio excluso: en cada instante estoy al mismo tiempo *aquí* y *allá*, continuamente en tránsito de lo local a lo global.[1250]

Es evidente que este nuevo estado de cosas impone la tarea de repensar la noción de «esfera pública», habida cuenta de que nos hallamos sumergidos en una crisis global muy parecida a la de los siglos XV y XVI con la invención de la imprenta y la masiva difusión del libro impreso, que cuestionaba la relación tradicional entre lo oral y lo escrito. En otro tiempo, la ciudad tenía la misión de liberar a quienes llegaban a ella procedentes del exterior, hoy el espíritu de la ciudad debería imponerse la tarea de crear lugares comunes vivibles y pacificadores para contrarrestar las tendencias «ghettificadoras» que con frecuencia, y con peligros sociales y psicológicos de gran intensidad, irrumpen en las viejas ciudades europeas y trastornan la vida privada y pública.

La sociedad en red pone en tela de juicio la integración propuesta por la ciudad industrial, que a menudo se fundamentaba con tonos más o menos agresivos en distintos procesos de *afiliación* (sindicatos, partidos políticos, centros culturales, orfeones, agrupaciones religiosas, etcétera), los cuales a su vez ejercían la función de transmitir los diferentes contenidos informativos y comunicativos propios de la segunda estructura de acogida («corresidencia»). En la actualidad, asistimos a amplios movimientos de *desafiliación*, de desinterés creciente por encontrar convergencias de carácter político, cultural,

sindical o religioso; desafiliación a la que casi siempre se intenta contrabalancear con peligrosos movimientos de *hiperafiliación* con formas y fórmulas, según los casos, folklóricas, religiosas y políticas.[1251]

6.3. *El ciudadano en el momento presente*

Todas las referencias a las facetas importantes de la vida de la *polis* griega evocan de inmediato la figura del *ciudadano*, que es su protagonista, responsable de la buena marcha de los asuntos públicos que afectan directamente a todos sus habitantes.[1252] Nuestro término «ciudadano» o, mejor aún, «conciudadano» deriva de la palabra latina *civis*,[1253] que es la persona que goza de derechos y además cumple los deberes que son propios de los miembros de una ciudad o de un Estado en amistosa reciprocidad con todos los otros miembros de la ciudad o del Estado. Hay que hacer notar que la ciudadanía, de una manera muy semejante a la identidad, no es un estado de hecho, consolidado de una vez por todas, sino que continuamente es el resultado o la consecuencia de procesos de integración de un individuo en un grupo social urbano, el cual actúa de acuerdo con las ordenaciones jurídicas que allí tienen vigencia.

En la *Política*, Aristóteles se ocupa de la ciudadanía pura, que no consiste ni en el hecho de vivir juntos ni tampoco en la participación en unos derechos comunes, sino que «el rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y de magistrado».[1254] Es ciudadano el que participa

responsablemente del poder. Según Rousseau, el pacto social es la forma jurídica que hace posible el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil. Debe tenerse en cuenta que se trata de un paso que de alguna manera implica que el individuo *(volonté particulière)* se desdoble en el ciudadano *(volonté générale)*: tiene lugar un acto de asociación o de pacto social, que da como resultado un cuerpo moral y colectivo, con un yo, una vida y una voluntad que le son propias.[1255] Rousseau considera que los asociados que se integran en el cuerpo político (también llamado «República») son en realidad sujetos *(sujets)* por cuanto se encuentran sometidos a las leyes del Estado, pero son ciudadanos *(citoyens)* puesto que participan en el ejercicio de la autoridad soberana.

Hannah Arendt ha puesto de manifiesto que en el mundo antiguo,

> un hombre que solo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o, que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano.[1256]

En el momento actual, el «declive del hombre público» (Sennett) es una realidad palpable, quizá como consecuencia de la sensibilidad gnóstica que, con formas y figuras muy diversas, ha invadido el espacio público (urbano) de nuestro tiempo. Sin embargo, inexorablemente, «se desvitaliza la misma ciudadanía»,[1257] la cual ya no está en condiciones de construir un mundo común,

compartido, público.[1258] Se afirma con insistencia la privacidad como la única forma de vida responsable y plenamente humana; privacidad que Alexis de Tocqueville, en las primeras décadas del siglo XIX, ya había observado en los Estados Unidos derivada de la autonomía creciente de los individuos, que tenía como consecuencia inevitable la fragilización de las comunidades. Los hombres,

> no encontrándose unidos los unos a los otros con vínculos de casta, corporación o familia [...], están inclinados a preocuparse exclusivamente de sus intereses particulares, siempre dispuestos a estar pendientes solo de ellos mismos y a retirarse a un individualismo estrecho, en el que toda virtud pública es ahogada.[1259]

El ciudadano de nuestros días, como el de todas las otras etapas urbanas de la humanidad, es un producto de la calidad (o de la falta de calidad) de la espaciotemporalidad en donde se desenvuelven las distintas facetas de su vida cotidiana. Por otro lado, a pesar de lo que retóricamente se proclama, el espacio y el tiempo del ciudadano nunca son construcciones neutrales, asépticas, a partir de la nada, desvinculadas de todo recuerdo del pasado y de toda anticipación del futuro: en el momento presente, para bien y para mal, se encuentran condicionadas, en detrimento de la memoria colectiva, por los tópicos y actitudes adoptados por los miembros del *star system.*[1260] Debería tenerse en cuenta la advertencia de Zygmunt Bauman según la cual «el *espectro de la exclusión* ronda a los hombres y mujeres

de nuestra época»,[1261] lo cual implica que la figura del ciudadano está perdiendo apresuradamente sus antiguas valencias y señas distintivas porque la ciudad actual y sus habitantes se hallan cada vez más sumergidos en una civilización del olvido, que no mantiene la contraposición entre memoria y olvido. Este mismo autor señala que «lo que ahora es verdaderamente nuevo es que las cosas que son malas para cierta gente casi nunca son una preocupación para quienes las cosas son buenas».[1262]

Es una obviedad afirmar que, con el concurso del espacio y del tiempo antropológicos, el ciudadano y los grupos urbanos establecen, siempre en la provisionalidad y la ambigüedad, el alcance y el sentido (o la falta de sentido) de su cultura, es decir, *hic et nunc*, en una atmósfera saludable o enfermiza, las *relaciones* (positivas o negativas) que configuran su presencia cultural en un mundo concreto, el cual es evidente que debería ser familiar y cordial. La ciudad de los comienzos del siglo XXI debería constituir una comunidad ecológica (Bookchin), porque los seres humanos «necesitan de un espacio público bien ordenado en cuyo interior los intereses y objetivos particulares se conjuguen con los intereses profesados en común por las entidades colectivas».[1263] Sin embargo, en la sociedad de nuestros días, cada vez más intensamente deberemos acostumbrarnos a vivir con la indeterminación en un mundo en el que todos somos extraños y nómadas, porque las antiguas raíces y pertenencias están en camino de desaparecer o al menos de sufrir graves deterioros.

Frente a esta situación de pánico ante lo exterior y extraño, en el fondo se trata de una suerte de «terror de la historia» (Eliade), algunos —a menudo personas cualificadas de bienpensantes y agudamente (pos)modernas— adoptan la huida a espacios y tiempos privatizados, desentendiéndose por completo de las exigencias éticas que son concomitantes a la espaciotemporalidad humana, del aire de familia que compartimos todos los humanos y que posibilita que los extraños y alejados lleguen a ser conocidos y próximos. Esa emigración interior, esa psicologización enfermiza y global de lo social, consiste precisamente en el repliegue hacia las supuestas seguridades del castillo interior y de la intimidad despojada de cualquier atisbo de responsabilidad ética y de simpatía (Max Scheler). Según nuestra opinión, la gran tarea del momento presente consiste en reinventar y restablecer en nuestro espacio y en nuestro tiempo (en nuestras ciudades) la *ciudadanía* o, tal vez aún mejor, la con-ciudadanía, que es, además de otras muchas cosas, una terapia, una *praxis* —siempre provisional y coyuntural— de *dominación de la contingencia.*

No cabe duda de que el ciudadano del siglo XXI, en medio de los cambios profundos que experimenta el medio urbano, si de verdad quiere mantener un nivel aceptable de humanidad, se verá constreñido a definir los parámetros de su *vida pública* en términos políticos, es decir, de comunicación, salud y responsabilidad.[1264] Al mismo tiempo, estamos convencidos de que la *calidad* (o la falta de calidad) o sanidad de la coimplicación del espacio y del

tiempo humanos es determinante para la *salud* física, psíquica y espiritual del ciudadano y del organismo urbano, que en el fondo siempre es una expresión saludable o enfermiza de la vida pública de los ciudadanos que en él habitan. Nos parece indiscutible que solo una ciudad con un tiempo y un espacio *saludables* es la que de verdad merece el calificativo de *decente*. Avishai Margalit sostiene que

> una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas. Y distingo entre sociedad decente y sociedad civilizada. Una sociedad civilizada es aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, mientras que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas.[1265]

Según este autor, la idea de una sociedad civilizada es un «concepto microético», que tiene como objetivo las relaciones entre los individuos, mientras que una sociedad decente es un «concepto macroético», que se encuentra vinculado con el conjunto de los resortes sociales. Eso significa que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no solo se proponen el reconocimiento y el respeto a todos los ciudadanos, sino que lo practican y así evitan las exclusiones por razones de raza, sexo o confesión religiosa.[1266] Con un enorme sentido de la realidad del momento presente, tal vez haciéndose eco de la trágica situación de los palestinos, este autor judío escribe: «En el mundo moderno, los peores problemas de humillación acostumbran a ser los de aquellas personas que no son

miembros de la sociedad en la que viven, que no pertenecen a ella».[1267]

Una ciudad que intenta articularse como una sociedad decente es la que procura que *todos* sus habitantes sin distinción de sexo, raza, religión o nivel económico y cultural vivan y mueran en una atmósfera política, cultural y social *saludable*, que evite tajantemente la humillación de los más desfavorecidos y haga posible el armonioso despliegue de un conjunto complejo de relaciones de reciprocidad, hospitalidad y responsabilización plena.[1268] Por otro lado, no es infrecuente que *algunos* ciudadanos pueden comportarse de una manera *civilizada* a causa de su compromiso personal o de unas convicciones religiosas firmemente arraigadas o de una rectitud moral, aunque habiten en medio de sociedades indecentes, es decir, en ámbitos espaciotemporales cuyas instituciones se encuentran asentadas sobre la desigualdad, la injusticia y la humillación de algunos (o de muchos) de sus miembros.

Con su habitual sentido crítico, Zygmunt Bauman ha puesto de manifiesto que los conceptos de «ciudadano» y «ciudadanía» han perdido buena parte de sus antiguos significados, verdaderos o simplemente postulados. Al mismo tiempo, las instituciones —sobre todo el Estado-nación— que eran los garantes del buen funcionamiento del orden social se hallan en una situación de quiebra y de progresiva irrelevancia, porque en estas primeras décadas del siglo XXI el Estado-nación ya no es el depositario natural de la confianza del pueblo. Su lugar está siendo

ocupado por las tribus (pos)modernas, caracterizadas por una enorme fragilidad organizativa y una desmesurada precariedad en el tiempo.[1269] «Si las tribus clásicas eran polisémicas, multifuncionales y multifinales, las tribus rudimentarias actuales se "especializan" en un tema, un tipo de acción y un grupo de símbolos».[1270]

La idea de militancia (con el militante como protagonista), tan poderosa y ubicua en los años sesenta y setenta del pasado siglo en el ámbito político, religioso y sindical, es en la actualidad prácticamente inexistente. Bajo el impulso del individualismo posesivo tan agudo en los años ochenta, el «vínculo social», otrora tan activo en casi todos los sectores de la vida cotidiana, se ha quebrado o al menos ha resultado fuertemente dañado, y de ahí se sigue el espectacular crecimiento de los procesos de *desafiliación,* que afecta en profundidad a la gran mayoría de instituciones ciudadanas. Como reacción relativamente minoritaria a esa situación, pueden observarse procesos de aguda y acrítica *hiperafiliación* basados en el liderazgo de personajes pseudocarismáticos y con caracteres mesiánicos.

En la larga historia de la ciudad, la figura del *ciudadano*, plasmada por mediación de numerosos y contrastados modelos históricos, ha sido el resultado de la coimplicación de la *vita contemplativa* y de la *vita activa*, de la interioridad y de la exterioridad, de la *sapientia* y de la *scientia*, del *mythos* y del *logos*. En nuestros días, a causa de los cambios espectaculares que se están produciendo en el

espacio y el tiempo *antropológicos*, resulta, en la vida cotidiana de hombres y mujeres, una tarea muy ardua proceder teniendo presente que, estructuralmente, el ser humano no ha experimentado modificaciones significativas, aunque las historias personales y grupales, como es bien sabido, con mucha frecuencia se hayan visto sometidas a mutaciones importantes e imprevisibles.

En efecto, el hombre (en este caso, el ciudadano), sean cuales sean las circunstancias concretas a las que tenga que hacer frente, continúa siendo un ser que nace, vive y muere en la *contingencia* como si esta fuera su estado natural.[1271] Para el ser humano de todos los tiempos, la contingencia ha constituido una situación de alto riesgo, imprevisible y estructuralmente insuperable. Sin embargo, acto seguido debe añadirse que esa situación que evidencia de manera diáfana la finitud de los humanos, puede ser provisionalmente superada por mediación de un uso pertinente de la capacidad simbólica que les es inherente y movidos por el deseo (que permanece siempre deseo) de superar los límites.

En el pasado, y también en el presente, las figuras históricas de la contingencia se han concretado mediante un conjunto muy diversificado de narraciones, en las que el espacio y el tiempo eran esenciales, porque el ser humano, a pesar de la diversidad de situaciones culturales y geográficas en las que ha transcurrido su existencia, siempre ha poseído una clara conciencia de que era imprescindible *redimir* el espacio y sobre todo el tiempo

como paso previo e imprescindible para alcanzar, en términos religiosos y/o laicos, su propia salvación (salud).

Creemos que, en la hora presente, cuando tantas incertidumbres asedian a la ciudad y a la cultura occidental en su conjunto, hay que sanar el tiempo y el espacio urbanos, lo cual debería implicar de manera casi inmediata un saneamiento efectivo del tiempo y del espacio de los ciudadanos. Bauman advierte que, en la actualidad, «las transacciones económicas son el epítome del intercambio urbano; esto es, un intercambio con desnutrición cognitiva»,[1272] porque el dinero, como en su día observó Georg Simmel con gran agudeza, es *eigenschaftenlos*, es decir, «sin relaciones, sin atributos». No cabe la menor duda de que el dinero es un elemento muy importante en la convivencia humana, pero a causa de su neutralidad, abstracción e impasibilidad, no puede ser, como lo proclamaban con tanta frecuencia políticos y agentes culturales, el factor capital para la sanación del espacio y del tiempo humanos.[1273]

Es urgente que la corresidencia llegue a ser de verdad aquella estructura de acogida que permite que los seres humanos y las comunidades desarrollen eficazmente su irrenunciable dimensión política, porque solo entonces podrán vivir responsablemente su constitución como seres que poseen al mismo tiempo interioridad y exterioridad, que han de desarrollar en un mismo movimiento la *vita activa* y la *vita contemplativa*, que son sin solución de continuidad *míticos* y *lógicos*, es decir, *logomíticos*.

6.3.1. La ciudad en una época de mestizaje

Serge Gruzinski se refiere a la propaganda que, con intensidad mesiánica, puso en circulación el modisto japonés Jungle para su nuevo perfume: «Es un perfume urbano, mestizo. Es lejano, poético, idealizado y muy pacífico. […] Es el mundo de mañana, un auténtico mestizaje».[1274] Resulta evidente que todas las culturas, antiguas o actuales, del norte o del sur, han experimentado el fenómeno del mestizaje; todas, de una manera u otra, han sido realidades híbridas. Pero también es incontestable que la cultura del presente —la llamada posmodernidad—, desde México hasta París, desde Brasil hasta Londres, desde Tokio hasta Barcelona, ve en el mestizaje un auténtico «idioma planetario», una especie de *lingua franca* que ha de permitir la interpretación de todos los acontecimientos del momento actual. En otros tiempos, el mestizaje pertenecía sobre todo al ámbito de lo inevitable, hoy, por el contrario, para muchos contemporáneos nuestros, se inscribe en el ámbito de lo deseable.[1275]

Debe añadirse que la realidad mestiza resulta vaga, indefinible y muy expuesta a la «contaminación», porque el mestizaje es lo que se encuentra mezclado, yuxtapuesto, imbricado, superpuesto, interpuesto, interpenetrado, entrecruzado, fundido, etcétera. Dejando de lado algunos grupos y tendencias fuertemente marcadas por una forma u otra de fundamentalización política, religiosa o cultural, se tiene clara conciencia de que nos encontramos plenamente sumergidos en una galopante situación de

tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo singular a lo plural, del orden al desorden, del monocentrismo al policentrismo. Y esta situación «vacilante» y en constante estado de desequilibrio es justamente la que dificulta ponerse de acuerdo sobre lo que actualmente es el mestizaje;[1276] o, concretamente, esta constante recepción de formas, fórmulas, sensibilidades y puntos de vista impide captar con claridad la situación religiosa, política, cultural y social de la actualidad que en los últimos treinta o cuarenta años ha sufrido un giro cuyas consecuencias positivas y negativas no somos capaces de calibrar con rigor.

En la actualidad, las ciencias humanas viven sumergidas en una atmósfera común de mestizaje: se pasa sin dificultades de la sociología a la psicología, de esta a la antropología, dando una vuelta por la historia del arte y la lingüística, sin olvidarse del folklore y las costumbres de mesa, etcétera.[1277] La situación actual contrasta claramente con la que se vivió hace unos pocos años. En efecto, a pesar del importante precedente de los difusionismos, las ciencias humanas se han mostrado, por regla general, más bien refractarias a dar cuenta de las «mezclas culturales», porque, como indica Gruzinski, «se prefiere los conjuntos monolíticos a los espacios intermedios. Es más fácil identificar los bloques sólidos que los intersticios sin nombre».[1278]

Uno de los primeros que desde una perspectiva antropológica se ocupó de la cuestión del mestizaje fue el

investigador mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, quien en 1958, estudiando el México colonial y contemporáneo, puso en estrecha relación de coimplicación «mestizaje» y «aculturación».[1279] Este autor señala que los mestizajes son el resultado de

> la lucha entre la cultura europea colonial y la cultura indígena. [...] Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, se enfrentan y se oponen los unos a los otros; pero, al mismo tiempo, tienden a interpenetrarse, a conjugarse y a identificarse.

Mediante esta confrontación ha surgido, según el autor, «una cultura nueva —la cultura mestiza mexicana— nacida de la interpenetración y conjugación de los contrarios».[1280] Todo proceso de mestizaje, por consiguiente, comporta al mismo tiempo «oposición» e «interpenetración»: de ahí surge una creación cultural nueva que al mismo tiempo se encuentra en *continuidad* y en *discontinuidad* con las culturas originales. Esta aproximación más bien positiva al mestizaje como creador de formas culturales inéditas, ha de tener en cuenta la siguiente advertencia de Manuel Vázquez Montalbán. Después de haber afirmado que el mestizaje es un tópico muy frecuente en los países que tienen problemas étnicos, pone de manifiesto que, con su ayuda,

> se trata de convertir el conquistador y el primer colonizador en el elemento negativo de una cadena histórica que sus descendientes superan y legitiman

> mediante el mestizaje que política, cultural, económica y socialmente ha representado el aislamiento cuando no la simple liquidación de «lo indígena».[1281]

A pesar de la tendencia de los antropólogos del pasado a adoptar puntos de vista y métodos de investigación de carácter francamente maniqueo, que de entrada parece que evitaban aproximaciones complicadas y en zigzag a la realidad, no hay duda de que los espacios de mediación —los «intersticios culturales»— que siempre hay entre un mundo y el otro, entre un punto de vista y el otro, entre un sexo y el otro, han sido, en todas las culturas, los ámbitos propicios para la creación de nuevas visiones e interpretaciones de la realidad de nuevos enfoques teóricos y prácticos, y por encima de todo del «puesto del hombre en el mundo», por utilizar una expresión de Max Scheler. En relación con la colonización del Nuevo Mundo, Walter D. Mignolo ha subrayado que

> en los espacios «in between» creados por la colonización aparecen y se desarrollan nuevos modos de pensamiento cuya vitalidad se encuentra en su aptitud para transformar y criticar lo que las dos herencias, occidental y amerindia, tienen de pretendidamente auténtico.[1282]

Ahora deberíamos hacer una larga digresión sobre la importancia antropológica de la «frontera» y de los «márgenes», que son factores imprescindibles para captar lo que propiamente es el mestizaje en el momento

presente.[1283] Lo que sí resulta evidente es que el aumento incesante del *tempo* de las sociedades actuales constituye un factor decisivo para la imposición de una cultura mestiza mediante actitudes sincréticas que establecen una especie de «equilibrio inestable» que tenía que rehacerse constantemente.

Aunque retóricamente afirmaran lo contrario, todas las sociedades, antiguas y modernas, siempre han adoptado actitudes sincréticas, porque todas estaban formadas por seres humanos que, para bien y para mal, nunca pueden renunciar a su disposición espaciotemporal y a los cambios que implica. En este sentido, el sincretismo es una inevitable consecuencia de las «historias» que hombres y mujeres protagonizan en el transcurso de su existencia. Lo que, prácticamente desde el siglo XIX, ha sufrido un vuelco significativo ha sido la *velocidad* con que se han producido los cambios y contactos culturales; cambios y contactos culturales que, al menos parcialmente, han contribuido a la relativización y en algunas ocasiones hasta el deterioro casi completo de los «centros» que antaño habían servido para organizar la vida cotidiana de individuos y colectividades.

---

859 Sobre la excepción ateniense, cf. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII*e*-vii*e *siècles*, París, La Découverte, [2]1996, pp. 99-107. Ha de tenerse en cuenta que en la Atenas preclásica (siglos ix-x a. C.) el protagonista de la vida pública aún no es el ciudadano, sino que los «jefes» son los organizadores y el mismo centro de la sociedad (cf. *ibíd.*, pp. 178-179).

860 Véase C. M. Bowra, *La aventura griega*, Madrid, Guadarrama, 1960, pp. 19-20; J. Olives Puig, *La ciudad cautiva. Ensayos de teoría sociopolítica fundamental*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 16, 88-91.

861 Cf. O. Mongin, *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006, pp. 100-103.

862 F. Braudel, *Les mémoires de la Méditerranée. Prehistoire et Antiquité*, París, Éditions du Fallois, 1998, pp. 259, 260. Cf. también, E. Voegelin [1957], *Order and History. ii: The World of the Polis*, Baton Rouge-Londres, Louisiana State University Press, 1991; Polignac, *op. cit.*, *passim*.

863 J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 189. No debe perderse de vista la siguiente observación de Pierre Vidal-Naquet: «Un siglo de helenismo moderno ha acabado. De manera importante ha contribuido más a alejarnos de Grecia que a acercarnos a ella» (P. Vidal-Naquet, «La raison grecque et la cité», en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*, París, Seuil, 1990, p. 243).

864 Véase Polignac, *op. cit.*, pp. 8-9.

865 J. L. Borges, cit. en Braudel, *Les Mémoires de la Mediterranée*, *op. cit.*, p. 273; Polignac, *op. cit.*, pp. 17-18.

866 L. Benevolo, *La ciudad europea*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 8.

867 Cf. Polignac, *op. cit.*, p. 19.

868

C. B. Welles, «The Greek City», en *Studi in Onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, Milán, Ceschina, 1956, p. 81; P. Barceló y D. Hernández de la Fuente, *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 65-114. Cuando Aristóteles caracteriza al hombre como «animal político» quiere significar que el hombre de verdad, es decir, el griego en oposición al bárbaro, es una criatura de la *polis* y solo puede vivir y expresarse humanamente en ella. Por eso, el exilio se consideraba en Atenas como una suerte de condena definitiva a las tinieblas exteriores. Cualquier otro lugar que no fuera la *polis* era completamente inadecuado para el correcto ejercicio del oficio de ciudadano. En relación con la aventura griega ha de tenerse en cuenta la importancia excepcional del *paisaje*. «En Grecia, la configuración y el carácter del paisaje han sido un determinante primordial en el diseño del destino de su pueblo desde el momento en que las primeras tribus griegas se desplazaron desde el Norte hacia las tierras que aún hoy pertenecen a sus descen-dientes» (Bowra, *La aventura griega*, *op. cit.*, p. 22; cf. *ibíd.*, pp. 23-25).

869 Véase C. Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 190-191. Sobre la democracia ateniense, cf. Barceló y Hernández de la Fuente, *op. cit.*, pp. 169-180. Sobre los orígenes de la democracia griega, cf. G. Glotz, *La ciudad griega*, Barcelona, Editorial Cervantes, 1929, pp. 128-137. Es interesante el pequeño estudio de P. Levêque, «Répartition et démocratie. À propos de la racine **da-*», en *Esprit*, diciembre 1993, pp. 34-39, en el que se

pone de manifiesto que, a partir del vocabulario griego, los términos que sirven para designar la democracia (los compuestos con la raíz **da-*) implican siempre la idea de «repartición/distribución».

870 Véase Y.-H. Bonello, *La ville*, París, puf, [2]1998, p. 110.

871 C. Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, [2]1994, p. 99.

872 Cf. Bonello, *op. cit.*, p. 13; P. Vidal-Naquet, «Democracia: un invento de Atenas», en G. Duby (ed.), *Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea*, Barcelona, Icaria, 1997, pp. 71-96.

873 Recientemente, se ha emprendido un proceso de rehabilitación de Roma, de lo que Rémi Brague designa con la expresión «romanidad», que no es un conjunto de formas culturales o jurídicas, sino sobre todo un dinamismo, un movimiento, que ha hecho posible las grandes realizaciones de la cultura occidental (cf. R. Brague, «Europe: tous les chemins passent par Rome», en *Esprit*, febrero de 1993, pp. 32-40; y, muy especialmente, *íd.*, *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992; P.-F. Mourier, «Eloge de Rome», en *Esprit*, febrero de 1993, pp. 5-31).

874 Brague, «Europe: tous les chemins», *op. cit.*, pp. 35-36, 39. Véase también, R. Brague, *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

875 Castoriadis, *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, pp. 113-114, 116.

876 Véase Bowra, *La aventura griega*, *op. cit.*, p. 101; Barceló y Hernández de la Fuente, *op. cit.*, pp. 139-143. A. J. Toynbee, *Ciudades en marcha*, Madrid, Alianza, 1973, p. 59, define la ciudad-Estado «como un Estado en el que hay una sola ciudad o en el que una sola ciudad es tan superior en términos de población y de poder a cualquier otra que pudiera ser incluida en su territorio, que la supremacía de esta ciudad en el Estado es indiscutible».

877 Véase Barceló y Hernández de la Fuente, *Historia del pensamiento político griego*, *op. cit.*, pp. 151-157.

878 Véase Welles, «The Greek City», *op. cit.*, pp. 94-95. Sobre la crisis de la polis griega, sus causas y las consecuencias que tuvo en el mundo antiguo, cf. G. Bravo, *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 330-349.

879 Véase Bowra, *op. cit.*, pp. 101-102.

880 Bonello, *La ville*, *op. cit.*, p. 110.

881 Vernant, *op. cit.*, p. 189.

882 J. Bowen, *Historia de la educación occidental. i: El mundo antiguo*, Barcelona, Herder, ^{2}1985, p. 83.

883 P. Ellinger, «Artemis», en Y. Bonnefoy (ed.), *Diccionario de las mitologías. ii: Grecia*, Barcelona, Destino, 1996, p. 333.

884 B. Keil, cit. en Welles, *op. cit.*, p. 84. Sobre las numerosas y controvertidas cuestiones etimólogicas sobre el término *polis*, cf. *ibíd.*, pp. 84-87.

885 Aristóteles, *Política*, intr. y trad. de C. García Gual,

Madrid, Alianza, 1997 (5.ª reimpr.), 1253 a, p. 47. Véase además, Bonello, *op. cit.*, pp. 111-112. El filósofo griego Alexander Nehamas, profesor en la Universidad de Princeton, indica que la peculiaridad de Sócrates fue que, a diferencia de la gran mayoría de sus contemporáneos, consideraba que su realización personal era más importante que el destino de la *polis*.

886 Cf. Bonello, *op. cit.*, p. 112.

887 Véase Vernant, *op. cit.*, p. 190. A la centralidad de la palabra corresponde el lugar preeminente que ocupa la escritura, que en relación sobre todo con los pueblos de Oriente Próximo, se somete a un proceso de secularización por el hecho que deja de ser el monopolio de la clase sacerdotal (cf. *ibíd.*, pp. 190-191).

888 H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 262 (énfasis nuestro).

889 Véase la clasificación que ofrece Bravo, *op. cit.*, pp. 223-228, que distingue entre *polis* monárquica, *polis* aristocrática y *polis* democrática. Welles, *op. cit.*, p. 98, subraya el hecho de que los griegos, incluso los de la época helenística, utilizaron el término *polis* para designar, en sus variadísimas formas, toda forma de vida pública en común.

890 Bravo, *op. cit.*, pp. 250-273, lleva a cabo una interesante comparación de las trayectorias políticas que siguieron las estructuras ciudadanas de Atenas y Esparta.

891 Véase Burn, «La lucha de las ciudades-Estado», *op. cit.*, pp. 92-95. En Esparta, toda la población estaba militarizada. «Las jóvenes pasaban por la experiencia de

los ejercicios atléticos, con lo cual se pretendía convertirlas en madres de guerreros» (*ibíd.*, p. 94).

892 Véase P. Héraux, «Modes de socialisation et d'éducation», en Poirier (ed.), *Histoire des Moeurs*, ii, *op. cit.*, pp. 320-324.

893 Héraux, *op. cit.*, p. 321. La educación de las niñas, como la de los niños, «se encontraba regulada por la ciudad, con numerosos ejercicios destinados a fortalecer sus cuerpos y, de esta manera, convertirse en madres de hijos robustos, que aseguraran la supervivencia de Esparta» (*ibíd.*, pp. 323-324).

894 Cf. Burn, *op. cit.*, pp. 95-99, 105-109.

895 A. Heuss, «La época clásica», en G. Mann y A. Heuss (eds.), *Historia universal. Grecia y el mundo helenístico 1*, Madrid, Espasa-Calpe, ^{2}1991, p. 307.

896 Heuss, *op. cit.*, p. 311.

897 Glotz, *op. cit.*, p. 38. En su estudio, Glotz da las referencias demográficas de las principales ciudades griegas. La Atenas de Pericles tenía unos 40 000 habitantes, los espartanos, en tiempos de las guerras médicas, unos 8 000 habitantes, Mitilene, Quios y Samos, entre 1 000 y 5 000 habitantes (cf. *ibíd.*, pp. 37-38).

898 Braudel, *op. cit.*, p. 261. Sobre la decisiva influencia de la geografía en la plasmación de la vida urbana griega (cf. *ibíd.*, pp. 361-363).

899 Véase Glotz, *op. cit.*, p. 36. Sobre el pensamiento y la obra de este arquitecto, cf. Vernant, *op. cit.*, pp. 193, 237-238. Hipodamos, como dice Vernant, «fue en primer lugar

un teórico político que comprendía la urbanización del espacio urbano como un elemento, entre muchos otros, racionalizador de las relaciones políticas» (*ibíd.*, p. 193).

900 Braudel, *op. cit.*, p. 263.

901 Véase Bonello, *op. cit.*, p. 13.

902 Cf. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, lb. vii (pp. 271-177). El libro séptimo de la *Política*, dedicado a establecer una teoría de la ciudad perfecta, expone las dimensiones de la ciudad ideal y las cualidades naturales que debían poseer sus habitantes para que se pudiese instalar en ella la «vida buena».

903 Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, lb. vii, cap. 4 (p. 273). Ha de tenerse en cuenta que la ciudad ideal de Platón (en *Las Leyes*) solo podía tener 5 040 habitantes.

904 Cf. A. Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, pp. 126, 127-129.

905 Todas las referencias en Daraki, *op. cit.*, p. 16. «En una forma de democracia considerada por Aristóteles como la más estable (*Pol.* vi, 1319 a), era una regla general el hecho [de] que solo se pueda poseer una determinada extensión de tierra» (Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 326).

906 Braudel, *Les Mémoires de la Méditerranée*, *op. cit.*, p. 260.

907 Erich Kahler ha hecho notar que la democracia de la *polis* tiene numerosas diferencias respecto a la democracia estadounidense o inglesa. «La democracia de la *polis* es esencialmente una democracia activa, mientras que la

democracia moderna es primordialmente una democracia defensiva» (E. Kahler, *Man the Measure. A New Approach to History*, Cleveland-Nueva York, Meridian Books, 1967, p. 80).

908 Bravo, *Historia del mundo antiguo*, *op. cit.*, p. 227.

909 Sobre la significación política de las reformas constitucionales de Clístenes, véase el amplio estudio de Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, *op. cit.*, pp. 218-241. Cf. además, Burn, «La lucha de las ciudades-Estado», *op. cit.*, pp. 98-99.

910 Vernant, *op. cit.*, pp. 240-241, constata que, en relación con la ciudad, una de las diferencias fundamentales entre la reforma de Clístenes y la reforma platónica consiste en que Platón traslada el centro de la ciudad del ágora a la acrópolis. En efecto, la acrópolis se opone al ágora como el ámbito de lo sagrado *(ta hiera)* al ámbito de lo que es lícito o profano *(ta hosía)*, lo divino a lo humano.

911 Vernant, *op. cit.*, p. 221; cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 102-103, que señala la importancia decisiva del ágora como entidad compuesta de reunión y palabra.

912 Véase Vidal-Naquet, «La raison grecque et la cité», *op. cit.*, p. 249.

913 Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 249-250.

914 Véase Bravo, *op. cit.*, pp. 227-228.

915 Bravo, *op. cit.*, pp. 227-228; cf. Glotz, *op. cit.*, pp. 152-153. «Orgullosos de ser ciudadanos libres, los atenienses lo estaban todavía más por el hecho de ser ciudadanos

iguales. La igualdad era para ellos la condición de la libertad» (Glotz, *op. cit.*, p. 166).

916 Gernet, *op. cit.*, p. 325.

917 Gernet, *op. cit.*, p. 326.

918 Kahler, *Man the Measure*, *op. cit.*, p. 79.

919 Cf. Bowra, *La aventura griega*, *op. cit.*, p. 102. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 43, señala que «la fundación de la ciudad-Estado capacitó a los hombres para dedicar toda la vida a la esfera política, a la acción y al discurso».

920 Aristóteles está convencido de que establecer convenciones y leyes es propio de la naturaleza humana. De esta manera se puede configurar el Estado, es decir, aquella organización político-social encargada de promocionar la «vida buena». El Estado es, en definitiva, la finalidad o *telos* del desarrollo de las organizaciones humanas (cf. J. Lear, *Aristóteles. El deseo de comprender*, Madrid, Alianza, 1994, p. 227). En sentido aristotélico, el buen Estado es el medio óptimo que impulsa al hombre a realizar su naturaleza por medios casi siempre pacíficos y razonables (cf. Lear, *op. cit.*, pp. 233-234).

921 Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, i, 2 (pp. 47, 48, 49). «El que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios» (*ibíd.*, p. 48). Lear, *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 227, indica que el filósofo pone de manifiesto que «el hombre es por naturaleza una criatura que solo puede realizarse en el contexto de la sociedad civil. La expresión

“animal político” es una traducción literal: en su lugar podría decirse que el hombre es por naturaleza ciudadano».

922 Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, 1253a, p. 48. «El hombre tiene por naturaleza un instinto social. Eso se manifiesta en el hecho que es por naturaleza un animal gregario, dotado con el habla que lo vincula a su prójimo» (Lear, *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 229).

923 Véase Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 50.

924 Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 50.

925 Glotz, *La ciudad griega*, *op. cit.*, p. 166; cf. *ibíd.*, p. 182. Los atenienses eran muy conscientes de que la igualdad política desaparecería si la desigualdad social fuese muy elevada (cf. *íd.*, p. 168).

926 Cf. Castoriadis, *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, p. 117.

927 Castoriadis, *op. cit.*, p. 122. Cf. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 250.

928 Aristóteles, *Política*, iii, 2, pp. 118-119.

929 Castoriadis, *op. cit.*, p. 122. Con cierta ironía, Arendt afirma que la *polis*, no sin justificación, ha sido llamado «el más charlatán de todos los cuerpos políticos» (Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 44).

930 Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 44-45.

931 Véase Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 63.

932 Castoriadis, *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, p. 123. Este autor señala que, en realidad, la historiografía solo

existió en Grecia y en la Europa moderna, es decir, «en las dos sociedades donde se desarrolló un movimiento de cuestionamiento de las instituciones existentes» (*ibíd.*).

933 Cit. en Glotz, *La ciudad griega*, *op. cit.*, p. 182. Pericles acabó su alocución con estas palabras: «Atenas es la escuela de Grecia».

934 Cit. en Bowra, *La aventura griega*, *op. cit.*, p. 102.

935 Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, iv, cap. 6 (pp. 171-172).

936 Glotz, *op. cit.*, p. 180; cf. Bowra, *op. cit.*, pp. 107-108.

937 Lear, *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 230.

938 Bowra, *op. cit.*, p. 123.

939 Es importante no mitificar excesivamente la vida política griega. En una reciente entrevista, Alexander Nehamas ha manifestado: «¿Qué admiramos en los griegos? A Platón, Esquilo, Homero. Naturalmente, los admiramos porque fueron los creadores de lo que llamamos "democracia". Pero en la democracia de Atenas vivían solo 30 000 ciudadanos, millares de no-ciudadanos (incluidas las mujeres) e incontables esclavos. El promedio de vida de un esclavo en las minas de plata de Atenas era menos de un año. Se entraba en la mina y ya no se salía de ella, se vivía inhumanamente y se moría pronto. No admiramos a los griegos por su moralidad. Más bien los admiramos por su arte».

940 J. Heers, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995, presenta de manera muy documentada el origen y el porqué de la mala imagen que, tanto a nivel científico como en los segmentos populares de la

población, suele tener todo lo que se califica de medieval. La necesidad de un chivo expiatorio situado en el pasado, en este caso, la Edad Media, sirve al poder de turno para justificar su propia gestión histórica mediante la demonización de la historia pasada. Heers, *op. cit.*, pp. 81-108, ofrece los aspectos más importantes de la creación del mito descalificador de la Edad Media por parte de algunos autores renacentistas.

941 Las citas de Hegel de las *Vorlesungen der Geschichte der Philosophie*, ii, están tomadas de J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 1998, pp. 23-24.

942 Heers, *op. cit.*, p. 282.

943 Solo ofrecemos sobre la Edad Media algunos títulos que nos parecen espe-cialmente interesantes en relación con nuestro tema: E. E. Bergel, *Sociología urbana*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1959; R. S. Lopez, *Naissance de l'Europe*, París, Armand Colin, 1962; F. Heer, *El mundo medieval. Europa 1100-1350*, Madrid, Guadarrama, 1963; J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, Arthaud, 1965; *íd.* (ed.), *L'homme médiéval*, París, Seuil, 1989; J. Heers, *Le travail au Moyen Âge*, París, puf, 1965; Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens au Moyen Âge*, París, Armand Colin, 1968; H. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1972; G. Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge. Recueil d'articles*, París-La Haya, Mouton, 1975; G. A. J. Hodgett, *Historia social y económica*

de la Europa medieval, Madrid, Alianza, 1974; L. Mumforf, *The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, Londres, Secker & Warburg, 1963, pp. 281-344; D. C. North y R. P. Thomas, *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid, Siglo XXI, 1978; J. Roussiaud, «Le citadin», en Le Goff (ed.), *L'homme médiéval*, *op. cit.*, pp. 159-200; L. Benevolo, *La ciudad europea*, Barcelona, Crítica, 1993; G. Holmes (ed.), *Europa im Mittelalter*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 1993; J. Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999; *íd.*, *En busca de la Edad Media*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2003; J. Kotkin, *La ciudad. Una historia global*, Barcelona, Mondadori, 2006.

944 «El feudalismo es en primer término el conjunto de los vínculos personales que en una jerarquía unen entre ellas a las capas dominantes de la sociedad. Estos vínculos se sustentan sobre una base real: el beneficio que el señor otorga a su vasallo a cambio de ciertos servicios y de un juramento de fidelidad. En sentido estricto, el feudalismo es el homenaje y el feudo» (Le Goff, *La civilisation de l'Occident medieval*, *op. cit.*, p. 125).

945 Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 139. Debe tenerse en cuenta la precisión de C. M. Cipolla, «Los orígenes», en *íd.*, *Historia económica de Europa. La Edad Media*, Barcelona-Caracas-México, Ariel, 1979, p. 17: «Las grandes ciudades parece ser que, hasta el siglo XIX, fueron, proporcionalmente, más numerosas en China que en Europa. Hasta el siglo XVIII, la urbanización en China parece haber sido muy superior [que en Europa]».

946 Cit. en Le Goff, «La ciudad como agente de civilización», *op. cit.*, p. 80. Ha de tenerse en cuenta que para San Bernardo el monasterio era una especie de anticiudad, aunque en la alta Edad Media los monasterios habían ejercido con frecuencia las funciones de ciudad, se había constituido en un nuevo tipo de *polis* (Mumford) (cf. Le Goff, *op. cit.*, p. 81).

947 Véase Benevolo, *op. cit.*, p. 34.

948 Cf. Benevolo, *La ciudad europea*, *op. cit.*, p. 80. Véase además, M. Weber, *La ciudad*, Madrid, La Piqueta, 1987, pp. 73-114.

949 Véase M. Hénaff, «Vers la ville globales: monument, machines, réseau», en *Esprit*, marzo-abril de 2004, pp. 257-258. C. Lefort, «L'Europe: civilisation urbaine», en *Esprit*, marzo-abril de 2004, pp. 238-242, señala la originalidad de la vida urbana europea que desde la Edad Media ha establecido relaciones desconocidas hasta entonces entre trabajo y libertad.

950 J. Le Goff, cit. en Lefort, *op. cit.,* p. 229.

951 Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 372.

952 Benevolo, *La ciudad europea*, *op. cit.*, p. 45. Es de gran interés el estudio de A. Schiavone, *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*, Laterza, 1999.

953 Benevolo, *op. cit.*, p. 31.

954 Cf. Bonello, *La ville*, *op. cit.*, p. 16. Sobre la demografía en la Edad Media, cf. Duby, *Hommes et structures*, *op. cit.*, pp. 309-323.

955 Véase Benevolo, *op. cit.*, p. 33.

956 Benevolo, *op. cit.*, p. 1.

957 J. Le Goff y M. Lauwers, «La civilisation occidentale», en Poirier (ed.), *Histoire des Moeurs*, iii, *op. cit.*, pp. 1123-1211, llevan a cabo una buena exposición de la historia de las costumbres que han tenido vigencia en el mundo occidental en el transcurso de los siglos. Son especialmente recomendables las páginas dedicadas a la Edad Media. G. d'Haucourt, *La vie au Moyen Âge*, París, puf, [7]1968, ofrece una visión muy viva, sugerente de la vida cotidiana de la Edad Media.

958 Véase Sennett, *Carne y piedra*, *op. cit.*, p. 200.

959 Véase Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 124.

960 Le Goff y Lauwers, «La civilisation occidentale», *op. cit.*, p. 1150.

961 Véase Le Goff y Lauwers, *op. cit.*, pp. 1151-1152. San Luis, rey de Francia, de acuerdo con la biografía que redactó Joinville, da ejemplo de este comportamiento. Afirma: «Yo mismo querría tener la fama de ser "prud'homme", porque "prud'homme" es una cosa tan buena y tan grande que el mismo vocablo, al pronunciarlo, llena la boca [de satisfacción]» (cit. en *ibíd.*, p. 1152).

962 Heer, *El mundo medieval*, *op. cit.*, p. 83. «Las ciudades medievales presentan una variedad extraordinaria» (Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 89).

963 Véase sobre todo, Benevolo, *La ciudad europea*, *op.*

cit., pp. 47-73, que presenta detalladamente la configuración del espacio urbano en diferentes áreas geográficas y culturales de la Europa medieval de los siglos XII-XIV. El estudio de J. Harvey, «El arte del albañil. Desarrollo de la arquitectura», en J. Evans (ed.), *Historia de las civilizaciones. vi. La baja Edad Media*, Barcelona-Madrid, Labor-Alianza, 1988, pp. 113-180, es de gran interés para conocer las técnicas arquitectónicas, sobre todo en relación con la construcción de catedrales, que fueron introducidas en la baja Edad Media y que modificaron notablemente el paisaje urbano.

964 El término de este desarrollo, en el siglo XIV, será la llamada *devotio moderna* como recepción del mensaje cristiano por parte de los laicos (hombres y mujeres) en el marco de la ciudad. A partir de ahí, ya en los siglos XV y XVI, con el gran impacto de los nominalismos, empezarán los llamados «movimientos de reforma». Por un lado, las reformas protestantes (Lutero, Calvino, etcétera) y, por otro, la reforma católica o Contrarreforma (especialmente, San Ignacio de Loyola).

965 Véase C. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le «Meraviglie di Roma» di maestro Gregorio*, Roma, Viella, 1997.

966 R. Krautheimer, cit. en Choay, *op. cit.*, p. 141.

967 Ha de tenerse en cuenta que el desierto ha dado lugar —por ejemplo, en el Antiguo Testamento— a dos interpretaciones contrapuestas: por un lado, constituye un ámbito demoníaco, informe y alejado de la presencia del

Espíritu; por otro, es el lugar de la purificación, la experiencia de lo Absoluto y la paz.

968 Le Goff, «La ciudad como agente de civilización», *op. cit.*, p. 79.

969 Véanse sobre esta problemática las agudas reflexiones de J. Duvignaud, «Styles et modes de création», en Poirier (ed.), *Histoire des Moeurs*, ii, *op. cit.*, pp. 1313-1314.

970 Cf. las interesantes páginas que Benevolo, *op. cit.*, pp. 36-38, dedica a las características más relevantes de la primera organización del espacio urbano de Venecia; en las pp. 38-42 trata de Pisa; y en las pp. 42-45 de Génova.

971 Debe tenerse en cuenta la enorme importancia de la plaza de la iglesia, ya que, por lo general, se celebraban en ella ferias, fiestas y muchos otros acontecimientos ciudadanos. Además, era el lugar ordinario de reunión de los ciudadanos porque, de hecho, ejercía el oficio de *ágora* pues acompañaba a todos los eventos de la vida municipal, ya se tratara de espectáculos religiosos o del castigo y ejecución de malhechores (cf. Bonello, *op. cit.*, p. 21).

972 Véase Bonello, *op. cit.*, pp. 17-18. Este autor pone de manifiesto que, en aquel tiempo, París disponía de muy pocas plazas, contrastando con lo que sucedía en las ciudades italianas. La apertura de espacios delante de los grandes edificios medievales (sobre todo de las catedrales) es algo muy reciente. Hasta el siglo XIX no se descubrieron los monumentos en perspectiva (cf. *ibíd.*, p. 21). Véase la interesante descripción de las calles de París de Sennett,

Carne y piedra, *op. cit.*, pp. 205-212. Describe el caos urbanístico de las calles de esta ciudad. Después de indicar que el habitante de una ciudad musulmana no podía bloquear la puerta de su vecino, porque el Corán se lo prohibía, afirma que «los edificios del París medieval no tenían que obedecer el mandamiento divino, ni real, ni nobiliario, de tener en cuenta a los otros. Era habitual que los constructores bloqueasen impunemente el acceso a los otros edificios» (*íd.*, p. 207).

973 Sennett, *op. cit.*, p. 209. La inmensa mayoría de crímenes eran pasionales y solo una pequeña parte era consecuencia de robos y asaltos contra la propiedad.

974 Le Goff, «La ciudad como agente de civilización», *op. cit.*, p. 97.

975 Bonello, *La ville*, *op. cit.*, p. 22.

976 Sobre la organización gremial de la actividad artística y artesana de la baja Edad Media, véase A. Martindale, «Aparición del artista. Nuevo concepto del artesano», en Evans (ed.), *Historia de las civilizaciones*, vi, *op. cit.*, pp. 372-418.

977 Deberá esperarse hasta la gran peste de 1348 para observar una rápida disminución de la población y un retroceso de la actividad económica y comercial de las ciudades medievales. Con el Renacimiento, la vida urbana alcanzará una potencia y desarrollo que nunca hasta entonces había tenido.

978 Bonello, *op. cit.*, p. 33. Sobre los avances tecnológicos, sobre todo aplicados a la agricultura, que se

hicieron durante la Edad Media, cf. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, pp. 249-318; J. Mokyr, *La palanca de la riqueza. Creatividad tecnológica y progreso económico*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 51-80.

979 Véase H. Pirenne, *Histoire économique et sociale du Moyen Âge*, Paris, puf, 1963, pp. 80-85; Perez, *Naissance d'Europe*, *op. cit.*, pp. 310-312; King, «Corrientes del comercio», *op. cit.*, pp. 335-337; North y Thomas, *El nacimiento del mundo occidental*, *op. cit.*, pp. 89-92; Sennett, *Carne y piedra*, *op. cit.*, pp. 212-215.

980 Con cierto sentido del humor, Sennett, *op. cit.*, p. 212, escribe que «la ciudad medieval era un ejemplo de lo que hoy denominaríamos una economía mixta de Estado y de mercado, según el modelo japonés».

981 Heers, *Le travail au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 51. Este autor hace notar que las repúblicas marítimas italianas (Venecia, Amalfi, Pisa, Génova) obtuvieron riquezas gracias al comercio marítimo (cf. *ibíd.*). Por el contrario, las ciudades del interior (Milán, Florencia, las ciudades del norte de Italia, Brujas, etcétera) debieron su prosperidad al trabajo de la lana y la pañería (cf. *ibíd.*, pp. 52-53).

982 Cf. Lopez, *Naissance d'Europe*, *op. cit.*, p. 268.

983 Renouard, *Les hommes d'affaires*, *op. cit.*, pp. 119, 121.

984 Con unos 200 000 habitantes, a finales del siglo XIII, Milán y Venecia eran seguramente las ciudades más pobladas de Europa. Florencia y Génova debían tener unos 100 000 habitantes y muchas ciudades italianas estarían en

los 20 000 habitantes, lo cual era mucho en aquel tiempo. Parece que París alcanzaba con apuros los 80 000 habitantes y Londres pasó de 20 000 a 40 000 habitantes (cf. Lopez, *op. cit.*, pp. 267-268; North y Thomas, *op. cit.*, p. 78).

985 Cit. en Lopez, *op. cit.*, p. 266.

986 No puede olvidarse, como apunta Hodgett, *op. cit.*, p. 69, que las grandes ciudades italianas eran, de hecho, «Estados soberanos que controlaban sus negocios con plena autonomía y cuyo poder se extendía sobre extensas zonas alrededor de la ciudad». Véase además, Renouard, *op. cit.*, pp. 120-121. Las ciudades flamencas e inglesas nunca alcanzaron el grado de autonomía de las urbes italianas a causa, sobre todo en Inglaterra, de la presencia de un poder central fuerte y centralizador. Sobre la expansión comercial de Génova, cf. Renouard, *op. cit.*, pp. 123-139; sobre la de Venecia, cf. *ibíd.*, pp. 140-151; sobre la de Florencia, cf. *ibíd.*, pp. 152-200.

987 Sobre las formas comerciales, industriales y administrativas, véase la amplia panorámica que ofrece D. King, «Corrientes del comercio. Industria, mercados y dinero», en Evans (ed.), *Historia de las civilizaciones*, vi, *op. cit.*, pp. 321-371.

988 North y Thomas, *op. cit.*, p. 81.

989 Véanse las interesantes páginas que Hodgett, *op. cit.*, pp. 71-100, dedica a la organización del comercio en la Italia de los siglos XIII-XIV, refiriéndose de manera especial al funcionamiento del crédito y la banca.

990 Véase Hodgett, *Historia social y económica de la*

Europa medieval, *op. cit.*, p. 74.

991 Renouard, *Les hommes d'affaires*, *op. cit.*, p. 326.

992 Véase King, «Corrientes del comercio», *op. cit.*, p. 334. Con mucho acierto, Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 334, advierte del peligro que implica la asimilación de la economía medieval a los patrones económicos actuales. Sería necesario «definir exactamente el papel de la moneda o la naturaleza de los intercambios comerciales en una civilización tan profundamente enraizada en el medio rural como lo era la del Occidente medieval».

993 Hodgett, *Historia social y económica de la Europa medieval*, *op. cit.*, p. 67.

994 Renouard, *op. cit.*, p. 326.

995 North y Thomas, *op. cit.*, pp. 77, 83; cf. *ibíd.*, pp. 82-83; Hodgett, *op. cit.*, pp. 71-72.

996 Véase el interesante estudio de A. J. Gourevitch, «Le marchand», en Le Goff (ed.), *L'homme medieval*, *op. cit.*, pp. 267-313. Además pueden consultarse: J. Le Goff, *Marchands et Banquiers du Moyen Âge*, París, puf, 1956; Renouard, *op. cit.*, pp. 98-104; V. Branca (ed.), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Milán, 1986.

997 Gourevitch, *op. cit.*, p. 312. Es evidente que en esta expresión de Gourevitch hay una alusión al pensamiento de Max Weber sobre el origen del capitalismo.

998 Véanse los textos que ofrece Gourevitch, *op. cit.*, pp. 270-271, sobre las disposiciones y virtudes que han de poseer los comerciantes. Sobre los distintos peligros, por

mar y por tierra, que han de afrontar, cf. *ibíd.*, pp. 291-292.

999 Véase Gourevitch, *op. cit.*, p. 302. Para eludir los riesgos inherentes a su profesión, los mercaderes buscaban protectores celestiales. El más famoso fue San Nicolás de Bari, patrón del comercio y de la navegación, cuyas reliquias se conservaban en Bari, donde afluían desde finales del siglo XI ingentes cantidades de peregrinos buscando ayuda y protección (cf. *ibíd.*, pp. 302-303).

1000 Gourevitch, *op. cit.*, p. 271.

1001 Véase Gourevitch, *op. cit.*, pp. 272-273. El pequeño libro de M.-D. Chenu, *Sant Tomàs, avui*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1974, presenta, desde el punto de vista de un excelente conocedor del pensamiento del Aquinate, la significación de los mendicantes en el contexto urbano y en camino de urbanización del siglo XIII.

1002 Cf. Gourevitch, *op. cit.*, pp. 285-286. H. Pirenne, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México-Buenos Aires, fce, ^{2}1956, p. 163, pone de manifiesto que los gobiernos de las ciudades, en manos de burgueses enriquecidos, «crearon la administración urbana, es decir, la primera administración civil y laica que ha conocido Europa». Sobre las instituciones urbanas creadas por la burguesía naciente, cf. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, cap. vii (pp. 111-138).

1003 Le Goff, «L'homme médiéval», en Le Goff (ed.), *L'homme médiéval*, *op. cit.*, p. 24.

1004 Véase Cipolla, «Los orígenes», *op. cit.*, p. 19.

1005 Cf. Gourevitch, *op. cit.*, p. 290. La Biblia, el salterio y las vidas de santos eran los libros que se hallaban más frecuentemente en las bibliotecas de los mercaderes. Más tarde hacen acto de presencia las obras de Boecio, Cicerón, *La divina comedia*, Boccacio, etcétera.

1006 Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 151. Junto al espíritu laico, debe señalarse la presencia, añade Pirenne, de un robusto espíritu religioso, que se concretaba en la gran cantidad de fundaciones religiosas, ermitas y asilos que pusieron en marcha los mercaderes enriquecidos (cf. *ibíd.*, pp. 151-152).

1007 Véase Gourevitch, *op. cit.*, p. 290.

1008 Véase Lopez, *Naissance d'Europe*, *op. cit.*, p. 270.

1009 Véase Le Goff, *op. cit.*, pp. 105-106. Hodgett, *op. cit.*, p. 72, indica que, en pleno siglo XIII, era posible «encontrar comerciantes del Mediterráneo occidental en Inglaterra, en el sur de Rusia, en los oasis del Sáhara, y en la India y China».

1010 Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 89. Pirenne, a causa de sus orígenes, otorga una importancia muy especial al fenómeno urbano tal como apareció en los Países Bajos, el cual es, según su opinión, el paradigma del desarrollo de la ciudad europea medieval (cf. *ibíd.*, pp. 90-109). La tesis fundamental de este autor es que, «en ninguna época, se ha podido observar un contraste tan acentuado como el que contrapone la organización social y económica de las ciudades medievales con la organización social y económica del campo. Parece que en el pasado no

existió un hombre tan específica y claramente urbano como el que compuso la burguesía medieval» (*ibíd.*, p. 88). Esta posición ha recibido la crítica de Heers, *La invención de la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 221-229, que afirma la simbiosis entre ambas formas de vida, es decir, la presencia del medio rural dentro de la ciudad medieval.

1011 Pirenne, *Historia de Europa*, *op. cit.*, p. 161.

1012 Esta idea es recurrente en los estudios de Pirenne. Véase, por ejemplo, *Historia de Europa*, *op. cit.*, pp. 166-177.

1013 Sobre la agricultura medieval, cf. G. Duby, «La agricultura medieval, 900-1500», en Cipolla (ed.), *Historia económica de Europa*, *op. cit.*, pp. 186-234.

1014 Véase el estudio de J. C. Russell, «La población en Europa del año 500 al 1500», en Cipolla (ed.), *op. cit.*, pp. 25-77. Además puede consultarse: Le Goff, *Le civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 103. North y Thomas, *op. cit.*, p. 76, escriben que, en el siglo XIII, «el crecimiento demográfico continuó a un ritmo impresionante». Parece que el crecimiento demográfico en Inglaterra entre 1086 y 1300 fue de un 25 %. La región de Florencia contaba con unos 80 habitantes por km^2. La totalidad de la población francesa ascendía a unos 16 o 17 millones de habitantes (cf. *ibíd.*, pp. 77-78).

1015 Véase Le Goff, *op. cit.*, p. 107; North y Thomas, *op. cit.*, pp. 95-96.

1016 Cf. Pirenne, *Historia de Europa*, *op. cit.*, pp. 163-165; Heers, *Le travail au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 85-103; S. L. Thrupp, «La industria medieval, 1000-1500», en Cipolla

(ed.), *op. cit.*, pp. 268-270, 286-289; Sennett, *Carne y piedra*, *op. cit.*, pp. 216-220.

1017 Heers, *op. cit.*, p. 86; cf. *íd.*, pp. 88-89.

1018 Cf. Heers, *op. cit.*, pp. 96-99.

1019 Véase Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 122-123.

1020 Véase Heers, *op. cit.*, p. 91. Sennett, *op. cit.*, p. 217, indica que las reglas impuestas por los gremios medievales a sus miembros se convirtieron, progresivamente, «en un espectáculo ceremonial más que una práctica obligatoria».

1021 Véase Sennett, *op. cit.*, p. 216.

1022 M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, ii, México-Buenos Aires, fce, ^{2}1964, p. 986.

1023 Mokyr, *La palanca de la riqueza*, *op. cit.*, pp. 51-80, cit. en p. 53. Cf. también Le Goff, *op. cit.*, p. 103. Sobre el estado de la tecnología en este período, cf. L. White, «La expansión de la tecnología», en Cipolla (ed.), *op. cit.*, pp. 152-185. Según Mokyr, las tres fuentes de la tecnología medieval fueron: la antigüedad clásica, las sociedades asiáticas y su propia creatividad (cf. Mokyr, *op. cit.*, p. 52; Le Goff, *La civilisation*, *op. cit.*, pp. 272-277).

1024 Lopez, *Naissance de l'Europe*, *op. cit.*, p. 273.

1025 Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 126.

1026 Lopez, *op. cit.*, p. 274.

1027 Lopez, *op. cit.*, p. 275.

1028 Pirenne, *Historia de Europa*, *op. cit.*, pp. 161-162.

1029 Cf. Bonello, *La ville*, *op. cit.*, p. 23.

1030 J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, [4]1996, pp. 14-15.

1031 Véase Le Goff, *La civilisation*, *op. cit.*, p. 113.

1032 Sobre la universidad de París, cf. L. J. Daly, *The Medieval University 1200-1400*, Nueva York, Sheed and Ward, 1961, pp. 16-22, 48-62; R. C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1992, pp. 218-221.

1033 Cf. Daly, *op. cit.*, pp. 70-72, 195-196; Dales, *op. cit.*, pp. 218-221. Sobre la relación entre la universidad y los poderes públicos, cf. J. Le Goff, «Université et pouvoirs publics au Moyen Âge (xxe - milieu du XVe siècle»), en *íd.*, *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999, pp. 197-213.

1034 Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, p. 10.

1035 Véase Heer, *op. cit.*, pp. 259-283. La obra de H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (3 vol.), Oxford, Oxford University Press, 1964, a pesar de que la primera edición fue publicada en 1895, continua ofreciendo datos y reflexiones que no se encuentran en estudios más recientes. Un análisis más actualizado es el de R. Hunt, «Universidad y cultura», en Evans (ed.), *Historia de las civilizaciones*, vi, *op. cit.*, pp. 242-273; Dales, *op. cit.*, pp. 210-234.

1036 Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, p. 71. Este autor manifiesta que los orígenes de las corporaciones

universitarias son tan oscuros como los de las otras corporaciones medievales (cf. *íd.*, p. 72).

1037 J. Verger, *Les universités au Moyen Âge*, París, puf, 1973, cit. en Lefort, *op. cit.*, p. 230.

1038 Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, p. 16, subraya la importantísima intervención de la universidad, a partir del siglo XIII, en la «gran política».

1039 Véase Dales, *op. cit.*, p. 211.

1040 Cf. Hunt, *op. cit.*, p. 245; Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, pp. 129-130.

1041 Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, pp. 134-135, considera que la universidad de Praga es la primera universidad nacional europea, con matices, en aquel entonces, claramente alemanes. A partir de 1409, los checos se impusieron y los alemanes tuvieron que emigrar a la universidad de Leipzig.

1042 Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, pp. 72-74.

1043 Véase Dales, *op. cit.*, pp. 150-152, 212-215; Hunt, *op. cit.*, p. 244.

1044 Cf. Le Goff, *La civilisation*, *op. cit.*, p. 113; *íd.*, *Los intelectuales*, *op. cit.*, pp. 87-89.

1045 Véanse las interesantes páginas de Le Goff, *Los intelectuales*, *op. cit.*, pp. 87-89, sobre las características de los libros que se utilizaban en las universidades medievales.

1046 Cf. Le Goff, *La civilisation*, *op. cit.*, p. 113.

1047 G. Steiner, *Errata. El examen de una vida*, Madrid, Siruela, 1998, pp. 62-63.

1048 Le Goff, *La civilisation*, *op. cit.*, pp. 354-357; Russell, «La población en Europa», *op. cit.*, pp. 46-48; E. Ennen, *Le donne nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, [2]1987, esp. 3.ª parte (pp. 193-325); C. Klapisch-Zuber, «Les femmes et la famille», en Le Goff (ed.), *L'homme médiéval*, *op. cit.*, pp. 315-343; J. Duby y M. Perrot (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente. ii. La Edad Media*, Madrid, Taurus, 1992.

1049 C. Opitz, «Vida cotidiana de las mujeres en la baja Edad Media (1250-1500)», en Duby y Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente*, ii, *op. cit.*, p. 321.

1050 Le Goff apunta que las palabras de la epístola a los Efesios (5, 23) «vir est caput mulieris» constituyen la justificación de la praxis medieval en relación con las mujeres (cf. Le Goff, *op. cit.*, p. 354).

1051 Hay traducción catalana: C. de Pizan, *La Ciutat de les Dames*, intr. i trad. de Mercè Otero i Vidal, Barcelona, Edicions de l'Eixample, 1990. Sobre la actividad literaria de las mujeres en este período, véase el estudio de D. Régnier-Bohler, «Voces literarias, voces místicas», en Duby y Perrier (ed.), *op. cit.*, ii, pp. 473-543, esp. pp. 475-488.

1052 Opitz, *op. cit.*, p. 322, hace notar que uno de los efectos más negativos para las mujeres de los últimos años de la baja Edad Media consistió en «la brutal cacería de brujas y en la mortífera locura que se desencadenó en torno a las mismas». Tal vez no sea superfluo señalar que, desde finales del siglo XIV y prácticamente durante todo el siglo XV, la angustia, el miedo y la violenta presencia de epidemias y desastres colectivos, hicieron de aquellos

tiempos un verdadero infierno para hombres y mujeres (cf. J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 1971).

1053 Solo reseñamos algunos estudios que nos han sido especialmente útiles para la redacción de este texto. Giedion, *Espacio, tiempo y arquitectura*, *op. cit.*, pp. 32-76; J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, París, Arthaud, 1967; Mumford, *The City in History*, *op. cit.*, pp. 344-374; E. Garin, *Science and Civil Life in the Italian Renaissance*, Garden City (NY), Dobleday, 1969; *íd.*, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981; *íd.*, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986 (con numerosos textos de autores renacentistas); *íd.*, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 2001; M. de Gandillac, *La filosofía del Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1974; D. Cantimori [1932], «Sobre la historia del concepto Renacimiento», en *íd.*, *Los historiadores y la historia,* pról. de F. Cardini, Barcelona, Península, 1985, pp. 253-294; D. Hay, *The Italian Renaissance. Its Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968; *íd.* (ed.), *Historia de las civilizaciones. vii. La época del Renacimiento*, Barcelona-Madrid, Labor-Alianza, 1988; F. Cognasso, *L'Italia nel Rinascimento*, Torino, Unione Tipogradico, 1980; P. Burke, *The Italian Renaissance. Culture and Society in Italia*, Cambridge, Polity Press, 1995; L. Duch, «La secularització de la utopia en el Renaixement», en *íd.*, *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*,

Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 39-73; C. de Seta, *La ciudad europea del siglo XV al xx. Orígenes, desarrollo y crisis de la civilización urbana en la Edad Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 2002, pp. 37-95; E. Le Roy Ladurie (ed.), *La ville des temps modernes. De la Renaissance aux Révolutions*, París, Seuil, 1998; Kotkin, *La ciudad*, *op. cit.*, pp. 137-152; Mongin, *La condición urbana*, *op. cit.*, pp. 109-115.

1054 Véanse las interesantes reflexiones de Heers, *La invención de la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 67-80, sobre la génesis del mito del Renacimiento. «Renacimiento» es una etiqueta cómoda para concretar y cualificar las realizaciones materiales y espirituales de aquel tiempo.

1055 Véase Delumeau, *op. cit.*, cap. i (pp. 27-53), esp. pp. 40-46.

1056 Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 15-38 («La crisis del pensamiento medieval»), ha señalado que, de hecho, la ideología de la Edad Media empezó a entrar en crisis cuando, sobre todo en Italia, algunos pensadores formularon «una teoría de la realidad de la persona o, si se prefiere, una teoría del ser como persona» (*ibíd.*, p. 18). En la crisis de la Edad Media, la obra de Roger Bacon, con su entusiasmo por el pensamiento griego, judío y árabe, es una referencia obligada (cf. *ibíd.*, pp. 21-24). Bacon traduce el saber no en formas contemplativas, sino en formas prácticas: «Sirve para salvarse y salvar, no en una visión solitaria, desprovista de utilidad y significación, sino en una colaboración de toda la humanidad» (*ibíd.*, pp. 24-25).

1057 Mumford, *The City in History*, *op. cit.*, p. 346.

1058 Véase Garin, *Science and Civic Life*, *op. cit.*, pp. 1-20.

1059 E. Duran, «Renaixement: l'inici de les nacionalitats», en G. Duby (ed.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis, 1995, p. 243. A. Tenenti, *Florencia en la época de los Médicis*, Barcelona, Península, 1974, p. 164, señala que «el Renacimiento es uno de los conceptos históricos que más confusión e, incluso, equívocos ha engendrado desde, hace poco más de un siglo, Michelet y Burckhardt lo propusieron a los historiadores, y estos lo elevaron al uso lingüístico más corriente».

1060 Gandillac, *op. cit.*, p. 19, ha indicado que «si todo "Renacimiento" es simultáneamente un retorno a las fuentes y una orientación juvenil hacia el futuro. El apelativo de "Renacimiento" ya le conviene al siglo de Abelardo, el cual rehabilitó la reflexión personal, esbozó una crítica histórica y preanunció las síntesis tomistas». Cf. además, *ibíd.*, pp. 19-24.

1061 Véase Hay, *The Italian Renaissance*, *op. cit.*, pp. 10-12. Además, cf. las agudas reflexiones de Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 32-71. No cabe duda de que los renacentistas simplificaron la historia, porque la Edad Media nunca perdió el contacto con la antigüedad grecolatina (cf. Delumeau, *op. cit.*, pp. 98-99, 106).

1062 Véase Mumford, *The City in History*, *op. cit.*, p. 345; Delumeau, *op. cit.*, p. 22; Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 70-71, 76-77, 79-80. Sobre la emblemática renacentista, véase C.-G. Dubois, *L'imaginaire de la Renaissance*, París, Puf, 1985.

1063 Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 76-77; cf. Hay, *op. cit.*, pp. 5-6, y su insistencia en el estilo de vida como factor decisivo para los cambios históricos.

1064 Mongin, *op. cit.*, p. 110.

1065 Garin, *op. cit.*, p. 70; cf. *ibíd.*, pp. 75-76.

1066 Véase Garin, *op. cit.*, pp. 77-78.

1067 Garin, *op. cit.*, p. 81. Garin hace notar que fue sobre todo Pico della Mirandola el que, a finales del *Quattrocento*, determinó con gran precisión el alcance subversivo de la nueva imagen del hombre renacentista.

1068 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 110-111.

1069 Véanse las luminosas páginas de Delumeau, *op. cit.*, pp. 339-373, dedicadas a los sueños del Renacimiento.

1070 Cf. Delumeau, *op. cit.*, cap. vii (pp. 249-282).

1071 Cf. Delumeau, *op. cit.*, pp. 46-53.

1072 Delumeau, *op. cit.*, p. 18; cf. *ibíd.*, pp. 17-24. En tiempos de las primeras cruzadas (a partir de 1095), la técnica y la cultura árabe y china igualaban y, en algunos casos, superaban las de los países occidentales. En 1600, incomprensiblemente, la relación se había invertido completamente.

1073 Sobre la magia y la astrología en la cultura del

Renacimiento, véanse Delumeau, *op. cit.*, cap. XV (pp. 475-508) («De la sorcelerie à la science»); Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 112-124; *íd.*, *Science and Civil Life*, *op. cit.*, pp. 145-165; *íd.*, *El Zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, Barcelona, Península, 1981; F. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983; F. Secret, «Cábala y mitología», en Y. Bonnefoy (ed.), *Diccionario de las mitologías. iv. Las mitologías de Europa*, Barcelona, Destino, 1998, pp. 462-479.

1074 Garin, *op. cit.*, p. 113.

1075 Delumeau, *op. cit.*, p. 398.

1076 Garin, *op. cit.*, p. 113.

1077 Conviene recordar que, en aquel tiempo, las actitudes maquiavélicas en el ejercicio y la conquista del poder eran moneda corriente (Fernando de Aragón, Enrique VIII, los Borgia). Las actitudes utópicas, sobre todo la obra de Tomás Moro *(Utopía)*, quieren ser en clave cristiana una respuesta al maquiavelismo de aquel tiempo, proponiendo en su lugar un ejercicio del poder de signo *evangélico*. Sobre esta problemática, cf. Duch, «La secularització de la utopia en el Renaixement», *op. cit.*, pp. 39-73.

1078 Mumford, *op. cit.*, p. 347.

1079 Cf. Delumeau, *op. cit.*, pp. 323-327.

1080 Delumeau, *op. cit.*, p. 21.

1081 Mumford, *op. cit.*, pp. 344-345, hace notar que, en el siglo XVI, algunas ins-tituciones medievales aún

subsistían e incluso alcanzaron nuevo vigor.

1082 Cf. Delumeau, *op. cit.*, p. 375.

1083 Cf. Burke, *The Italian Renaissance*, *op. cit.*, pp. 25, 192-200.

1084 Cf. Garin, *Science and Civic Life*, *op. cit.*, pp. 10-13; Burke, *op. cit.*, p. 198.

1085 Burke, *op. cit.*, p. 198.

1086 Véase Burke, *op. cit.*, pp. 198-199.

1087 Véase Delumeau, *op. cit.*, p. 377.

1088 Delumeau, *op. cit.*, p. 377.

1089 Véase Delumeau, *op. cit.*, p. 378, quien afirma que «el Renacimiento italiano puso en cuestión la legitimidad de los jefes de Estado y el valor de la nobleza hereditaria».

1090 Delumeau, *op. cit.*, p. 383.

1091 Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 46-47.

1092 Véase Garin, *op. cit.*, pp. 48-53.

1093 Cf. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, *op. cit.*, *passim*. No cabe la menor duda de que si la angustia y el miedo constituyen los aspectos más significativos del hombre del «otoño de la Edad Media» (finales del siglo XV y comienzos del XVI) tal como lo interpreta Huizinga, el optimismo y la confianza en el futuro del ser humano definen al hombre nuevo, iluminado y poseído por unas convicciones nuevas y poderosas, que son características del Renacimiento.

1094 Garin, *La revolución cultural*, *op. cit.*, p. 61.

1095 Véase Delumeau, *op. cit.*, cap. v-vii.

1096 Véase Amelang, «Ciutat: punt de trobada de dos mites d'espai», *op. cit.*, p. 76.

1097 Mumford, *The City in History*, *op. cit.*, p. 348. Este autor, limitando un poco algunas exposiciones encomiásticas del Renacimiento (Garin, Delumeau), hace notar que, en aquel tiempo, «no se da en ningún sitio un "nuevo nacimiento", sino más bien un esfuerzo de purificación, un asentamiento de las características, de la misma manera que un pintor retoca la tela en la que se han mezclado los colores con la finalidad de reencontrar las líneas del primer esbozo» (*ibíd.*, p. 348).

1098 Battisti, «Renaissance», *op. cit.*, p. 780.

1099 Delumeau, *op. cit.*, pp. 294-295.

1100 En Bolonia, en el siglo XVI, se promulgó una ley que prohibía la cría de cerdos dentro de los límites de la ciudad, a pesar de su gran importancia para la industria local. Se argumentaba que «tener cerdos sucios y malolientes paseando por la ciudad está demasiado alejado de la *civiltà* y el buen orden propios de una ciudad noble» (cit. en Amelang, *op. cit.*, p. 76).

1101 Garin, *Science and Civic Life*, *op. cit.*, p. 21.

1102 Leon Battista Alberti era de la opinión de que la ciudad tenía que ser al mismo tiempo un lugar habitable con comodidad y también objeto de contemplación estética por parte de la elite culta de la misma ciudad y de los pueblos extranjeros (cf. Amelang, *op. cit.*, p. 79).

1103 Benevolo, *op. cit.*, p. 90.

1104 Amelang, *op. cit.*, p. 79; cf. Garin, *Science and Civic Life*, *op. cit.*, pp. 40-41. «La ciudad ideal es al mismo tiempo una ciudad racional y una ciudad natural, porque corresponde completamente a la naturaleza del hombre» (Garin, *op. cit.*, p. 22; cf. *ibíd.*, pp. 43-44).

1105 Cit. en E. H. Gombrich, *Tras la historia de la cultura*, Barcelona, Ariel, 1977, p. 22. «El llamado Renacimiento de la educación, de las bellas artes y del descubri-miento de América [...] pueden compararse con la aurora, con el inicio de un nuevo día después de la larga y fatídica noche de la Edad Media» (Hegel, cit. en *ibíd.*, p. 23).

1106 Delumeau, *op. cit.*, p. 299. Este autor cita una frase de Filaretto que dice: «Construir no es sino un placer voluptuoso, como cuando el hombre está enamorado» (cit. en *ibíd.*).

1107 Véase Benevolo, *op. cit.*, p. 89.

1108 J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Iberia, ^{2}1959, p. 59. Sobre la valoración que hace este autor de la Florencia renacentista, cf. *ibíd.*, pp. 59-70; Hay, *op. cit.*, pp. 88-101, 111-139; Tenenti, *Florencia en la época de los Médicis*, *op. cit.*, *passim*; Kotkin, *op. cit.*, pp. 143-147. Se ha subrayado que Venecia fue seguramente la primera ciudad que puso en marcha instituciones que aseguraran el desarrollo cívico —amparado, de alguna manera, por las grandes familias de la ciudad— del conjunto de la ciudadanía y sus empresas (cf. Lefort, *op. cit.*, p. 235).

1109 H. Pirenne, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 111; cf.

Lefort, *op. cit.*, pp. 235-237.

1110 Giedion, *Espacio, tiempo y arquitectura*, *op. cit.*, p. 32; cf. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 227-228, que se refiere a Florencia como ciudad de «ambiente saturado de estetizantes refinados y de soñadores idealistas», a la que acudían los alemanes para aprender las ciencias y las artes, y las novedades florentinas eran esperadas y leídas en París por los doctores de la Sorbona como un nuevo evangelio.

1111 Cf. Hay, *op. cit.*, p. 118.

1112 Véase Burckhardt, *op. cit.*, pp. 66-70; Benevolo, *op. cit.*, p. 93. Kotkin, *op. cit.*, p. 144, afirma que «se puede considerar a los Médicis de Florencia los precursores de los modernos líderes políticos urbanos».

1113 Burckhardt escribe: «Los florentinos son el arquetipo y la primera expresión en el tiempo de los italianos y de los europeos modernos en general, pero lo son también en referencia a aspectos menos plausibles» (*ibíd.*, p. 67). Florencia, en comparación con las otras repúblicas italianas de aquel tiempo (Siena, Génova, Lucca), «es la única sede y el crisol del moderno espíritu italiano e, incluso, del espíritu moderno europeo» (*ibíd.*, p. 70).

1114 Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, p. 71.

1115 Cit. en Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, *op. cit.*, p. 75.

1116 Véase Giedion, *op. cit.*, pp. 53-56.

1117 Véase Burke, *op. cit.*, pp. 61-62.

1118 Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, *op. cit.*, p. 111.

1119 Cf. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 71-73.

1120 De ahí los indicios de un cierto retorno a la naturaleza por parte de los renacentistas. Se trata sobre todo de un retorno a las formas puras que son inherentes al cosmos y al ser humano como microcosmos. Las formas puras se han pervertido a causa de los procesos de caotización a que se han visto sometidas a lo largo de la historia.

1121 Véase Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 112-113.

1122 Cf. Kotkin, *op. cit.*, pp. 138-147.

1123 Kotkin, *op. cit.*, pp. 144-145.

1124 Véase Garin, *op. cit.*, pp. 112-113, 119-121.

1125 Cit. en Garin, *op. cit.*, p. 114. La Roma que sirve de modelo a los renacentistas no es la Roma imperial, sino la republicana. Bruni se muestra completamente contrario a la exaltación de la Roma imperial, porque la considera la gran culpable de la decadencia social, cultural y política de las ciudades italianas (cf. *ibíd.*, pp. 114-115). Sobre la vida y el pensamiento de Bruni como magistrado, historiador, traductor de Platón y Aristóteles y político, cf. *ibíd.*, pp. 114-119.

1126 Benevolo, *La ciudad europea*, *op. cit.*, p. 97, afirma que el proyecto arquitec-tónico renacentista tuvo gran aceptación en las ciudades medianas y pequeñas, pero,

aplicado a las grandes urbes, «las intervenciones renacentistas destruyen las organi-zaciones estilísticas anteriores sin lograr alcanzar un nuevo punto de equilibrio». Véase, además, *ibíd.*, pp. 98-103.

1127 Garin, *op. cit.*, p. 116; cf. *íd.*, *Science and Civic Life*, *op. cit.*, pp. 27-29.

1128 Bruni, cit. en Garin, *op. cit.*, p. 116. Sobre la influencia de Florencia sobre otras ciudades renacentistas italianas, cf. Hay, *op. cit.*, pp. 150-153.

1129 Véase Garin, *Science and Civic Life*, *op. cit.*, pp. 30-31.

1130 Schabert, *Die Architektur der Welt*, *op. cit.*, p. 78. «De la misma manera que el político consigue unir individuos para una acción en común, el arquitecto también logra constituir una comunidad de hombres mediante las instalaciones arquitectónicas de su ciudad, es decir, mediante un conjunto de relaciones ciudadanas de calles y plazas, de parques y jardines» (*ibíd.*).

1131 Cf. Giedion, *Espacio, tiempo y arquitectura*, *op. cit.*, pp. 46-53; Benevolo, *op. cit.*, p. 92.

1132 Cf. Benevolo, *op. cit.*, p. 90.

1133 Giedion, *op. cit.*, p. 46; cf. Delumeau, *op. cit.*, pp. 299-307, con numerosos croquis de ciudades estelares renacentistas.

1134 Garin, *op. cit.*, p. 119. Garin señala que la Florencia descrita por Bruni tiene algo de la Ginebra que, mucho más tarde, describirá Jean-Jacques Rousseau (cf. *ibíd.*). Véase O. Remaud, «Le métier d'architecte et l'art d'édifier. Lire

Alberti aujourd'hui», en *Esprit*, noviembre de 2005, pp. 57-75.

1135 Delumeau, *op. cit.*, p. 307, afirma que «la noción de urbanismo fue dada o, tal vez mejor, dada de nuevo, por Italia a Europa, el país de Occidente que tenía entonces [en el Renacimiento] el mayor número de ciudades y que se encontraba más cerca del pasado greco-romano». Sobre el proyecto arquitectónico de Alberti, véase Benevolo, *op. cit.*, pp. 95-97; Seta, *op. cit.*, pp. 40-54; y, especialmente, Choay, *Anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 374-401.

1136 L. B. Alberti, *op. cit.*, Seta, *op. cit.*, p. 46.

1137 Cf. Benevolo, *op. cit.*, pp. 95-97; Delumeau, *op. cit.*, p. 295; Seta, *op. cit.*, pp. 46-47; Mongin, *op. cit.*, pp. 130-133.

1138 Marco Vitruvio Polión (siglo i a. C.), ingeniero militar romano, redactó los diez libros *De Architectura* entre 35 y 25 a. C. Parece que su destinatario fue Augusto. Sobre la influencia de la obra de Alberti a través de los siglos, cf. Choay, *op. cit.*, 375-380. En 1416, en la abadía suiza de Sankt Gall, Poggio Bracciolini descubrió un código de la obra de Vitruvio.

1139 Véase F. Choay, «Urbanisme. Théories et realisations», en *Encyclopaedia Universalis*, XXIII, París, 1990, pp. 187-197; Remaud, *op. cit.,* pp. 63-65.

1140 Choay, *Anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 380-381.

1141 Benevolo, *op. cit.*, p. 97; cf. Seta, *op. cit.*, p. 45. Seta afirma que la intención de Alberti es «proporcionar una casuística sistemática sobre las maneras de construir la

arquitectura y la ciudad» (Seta, *op. cit.*, p. 40).

1142 Seta, *op. cit.*, p. 45.

1143 Véase Delumeau, *op. cit.*, p. 298.

1144 Garin, *op. cit.*, p. 127.

1145 Véase Choay, *Anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 386-388.

1146 Ambas citas de Alberti en Delumeau, *op. cit.*, p. 295; cf. *ibíd.*, pp. 370-371.

1147 Cf. Choay, *op. cit.*, pp. 400-401.

1148 Véase sobre lo que sigue Schabert, *op. cit.*, cap. iv (pp. 74-97).

1149 Cf. Schabert, *op. cit.*, pp. 76-78; Kotkin, *op. cit.*, p. 140.

1150 Giedion, *op. cit.*, p. 64; cf. *ibíd.*, pp. 32-72, con las numerosas ilustraciones que acompañan al texto. Benevolo, *op. cit.*, pp. 90-91, indica que, en Florencia, el cambio de estilo artístico se produjo en 1418, año en el que se convocó el concurso para la realización de la cúpula de la catedral, y en 1436, año en el que se concluyó esta obra. Intervinieron en ella personajes muy diferentes: artistas como Ghiberti, Brunelleschi, Donatello, Paolo Uccello, Nanni de Banco y Masaccio; escritores como Saluti o Bruni; científicos como Toscanelli y Pelacani.

1151 Giedion, *op. cit.*, p. 33; cf. *ibíd.*, p. 45; Benevolo, *op. cit.*, p. 91.

1152 Benevolo, *op. cit.*, p. 91.

1153 Giedion, *op. cit.*, p. 57.

1154 Véase Mumford, *op. cit.*, pp. 354-355.

1155 Delumeau, *op. cit.*, p. 316.

1156 Cf. Mumford, *op. cit.*, pp. 356-357.

1157 Benevolo, *op. cit.*, p. 108.

1158 Delumeau, *op. cit.*, p. 299.

1159 Cf. Delumeau, *op. cit.*, pp. 302-304; Benevolo, *op. cit.*, pp. 108-109.

1160 Delumeau, *op. cit.*, p. 303. El esquema platónico de la ciudad circular o poligonal es la misma imagen del cosmos, «un resumen del esplendor de los cielos, la encarnación sobre el territorio y la piedra de la perfección esférica del universo» (*ibíd.*).

1161 El lector interesado encontrará una amplia información sobre esta problemática en el libro de Jean Delumeau.

1162 Cf. Delumeau, *op. cit.*, pp. 422-424.

1163 De manera general, se impuso el aprendizaje del latín, porque los humanistas le otorgaron una especie de fuerza moral para guiar a los individuos hacia formas de pensar lógicas y hacia actitudes morales virtuosas (véase Delumeau, *op. cit.*, 430-431).

1164 Delumeau, *op. cit.*, p. 430.

1165 L. B. Alberti, cit. en Amelang, *op. cit.*, p. 90. Sobre la situación de las mujeres en este período, cf. B. S. Anderson y J. P. Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, ii, Barcelona, Crítica, ^{2}1992, pp. 104-122.

1166 Véase Anderson y Zinsser, *op. cit.*, pp. 114-118.

1167 Véase Anderson y Zinsser, *op. cit.*, pp. 48-51, 113-114, 121.

1168 Anderson y Zinsser, *op. cit.*, p. 383.

1169 Cit. en Anderson y Zinsser, *op. cit.*, p. 383.

1170 Sobre el proyecto urbano de Tomás Moro tal como aparece en *Utopía* (1516), cf. F. Choay, «L'utopie et le statut anthropologique de l'espace édifié», *íd.*, *Anthropologie de l'espace*, *op. cit.*, pp. 345-373.

1171 Cf. Anderson y Zinsser, *op. cit.*, pp. 105-110.

1172 Véase Delumeau, *op. cit.*, p. 439.

1173 Delumeau, *op. cit.*, p. 439, ofrece numerosos ejemplos de *amours d'alliance*.

1174 Delumeau, *op. cit.*, p. 446.

1175 Véase Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, fce, 2004, pp. 24-29.

1176 Véase L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 259-272 («El dios del capitalismo»).

1177 Cf. Hénaff, *op. cit.*, pp. 259-260.

1178 Véase Benevolo, *op. cit.*, cap. vi (pp. 167-198); Kotkin, *La ciudad*, *op. cit.*, cap. XII-XIII (pp. 169-207).

1179 Benevolo, *op. cit.*, p.167; cf. Seta, *op. cit.*, pp. 334-335. La población de Gales e Inglaterra, que en 1700 era de cinco millones y medio de habitantes, en 1841 alcanzaba los catorce millones. Los pueblos del tronco europeo que en la época de las guerras napoleónicas cuentan con doscientos millones de personas, al comenzar el siglo XX

alcanzan los seiscientos millones.

1180 Ya en pleno siglo XVII, Inglaterra era el país más avanzado de Europa en términos de producción. Según Adam Smith *(La riqueza de las naciones)* (1776), se había alcanzado el progreso indefinido *(the progressive state)* en oposición a las anteriores épocas de estancamiento o de regresión *(the stationary or the declining state).*

1181 Véase H. Lefebvre, *La revolución urbana*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 145-148; T. S. Ashton, *La revolución industrial, 1760-1830*, México, fce, 2014 (2.ª reimpr.), con abundante bibliografía (pp. 205-216).

1182 La aplicación a la industria siderúrgica del procedimiento Darby, es decir, la sustitución del carbón vegetal por el mineral, permitió el establecimiento de altos hornos y de grandes complejos industriales. Sobre aspectos generales de la revolución industrial, cf. J.-P. Rioux, *La révolution industrielle*, París, Seuil, 1971.

1183 K. Marx, cit. en Kotkin, *op. cit.*, p. 170.

1184 Cf. Choay, *op. cit.*, p. 72.

1185 Véase R. P. Sieferle, *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 162-174.

1186 W. Blake, cit. en Kotkin, *op. cit.*, p. 174.

1187 Cf. Kotkin, *op. cit.*, pp. 170-171; Seta, *op. cit.*, pp. 335-336.

1188 Cf. Kotkin, *op. cit.*, p. 171.

1189 Cf. Benevolo, *op. cit.*, pp. 172-173.

1190 Véase Choay, *op. cit.*, p. 231.

1191 Cf. Seta, *op. cit.*, p. 335.

1192 Choay, *op. cit.*, p. 69; cf. *ibíd.*, pp. 172, 230. Cerdà fue el primero que puso de relieve la relación entre la evolución de la ciudad y la de la técnica. Toma como base de su periodización de la historia de la ciudad la historia de los medios de locomoción (cf. *ibíd.*, pp. 230-231).

1193 Cf. Choay, *op. cit.*, p. 150. El término «urbanismo» es de reciente creación, pero remite a una experiencia que no lo es. El urbanista se caracteriza por asociar en un todo bastante compacto al artista, el ingeniero y el arquitecto. Mongin, *op. cit.*, p. 133, señala que Cerdà puede ser considerado como el heredero de una tradición utópica —en concreto, de Tomás Moro— que culminó con el urbanismo progresista de comienzos del siglo XIX.

1194 Véase A. Levy, «Les trois âges de l'urbanisme», en *Esprit*, enero de 1999, pp. 46-61.

1195 I. Cerdà, cit. en Choay, *op. cit.*, p. 176.

1196 Fr. Engels, cit. en Seta, *op. cit.*, p. 244.

1197 Cf. Seta, *op. cit.*, pp. 244-245.

1198 Cit. en Kotkin, *op. cit.*, p. 173.

1199 F. Engels, cit. en Kotkin, *op. cit.*, p. 172; cf. Benevolo, *op. cit.*, p. 174.

1200 Kotkin, *op. cit.*, p. 173.

1201 Cf. Rioux, *La révolution industrielle*, *op. cit.*, p. 7.

1202 Véase S. Moscovici, *Psicología social*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1991; G. H. Mead, *Espíritu,*

persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social, México-Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1993 (2.ª reimpr.); A. Montero Seoane, *Funciones religiosas del deporte*, A Coruña, Universidade da Coruña, 2008.

1203 Ch. Dickens, cit. en Benevolo, *op. cit.*, p. 168.

1204 Cf. Mongin, *La condición urbana*, *op. cit.*, p. 136.

1205 Cf. Benevolo, *op. cit.*, pp. 178-179.

1206 Sobre el proyecto urbanístico de Haussmann, cf. Benevolo, *op. cit.*, pp. 178-198; Choay, *op. cit.*, pp. 168-179, 230-232; Mongin, *op. cit.*, pp. 132-136; y, sobre todo, los estudios editados por M. Agulhon (ed.), *La ville de l'âge industriel. Le cycle haussmannien*, París, Seuil, 1998, que ofrecen una exhaustiva aproximación a los orígenes, realizaciones y consecuencias de la planificación urbana de Haussmann. Victor Hugo, antes de que París se plegara a las presiones del haussmannismo, sueña con la capital utópica del mundo, París. Escribe: «Antes de tener su pueblo, Europa tiene su ciudad. De ese pueblo que aún no existe, ya existe la capital. Parece un prodigio, pero es una ley» (cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 135).

1207 G.-E. Haussmann, cit. en Choay, *op. cit.*, p. 231.

1208 W. Benjamin, «Haussmann o las barricadas», en *íd.*, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones ii*, Madrid, Taurus, 1998, p. 188.

1209 Cf. Mongin, *op. cit.*, p. 132.

1210 Cf. Benevolo, *op. cit.*, pp. 184-185; Mongin, *La condición urbana*, *op. cit.*, pp. 85-86.

1211 Baudelaire, cit. en Mongin, *op. cit.*, p. 76.

1212 Cit. en Benevolo, *op. cit.*, p. 190.

1213 Véase M. Hénaff, «Vers la ville globale: monument, machine, réseau», en *Esprit*, marzo-abril de 2004, pp. 244-278. Hénaff se pregunta si a las actuales aglomeraciones de individuos, caóticas y sin ley, se les puede aplicar todavía el nombre de ciudad, entendiendo, al modo tradicional en Mesopotamia, China, Mesoamérica, Egipto, Roma, etcétera, la ciudad como una totalidad articulada más o menos armónicamente y como una imagen del mundo (cf. *ibíd.*, pp. 247-250).

1214 Véase O. Mongin, «La mondialisation et les métamorphoses de l'urbain», en *Esprit*, marzo-abril de 2004, pp. 175-198.

1215 Véanse las reflexiones de D. Mangin, «Les flux, l'architecture et la ville», en *Esprit*, febrero de 2008; *íd.*, *La Ville des flux. L'envers et l'endroit de la mondialisation urbaine*, París, Fayard, 2013; J. Donzelot, «De la ville industrielle à la ville des flux», en *Esprit*, marzo-abril de 2013, pp. 144-153.

1216 M. Vázquez Montalbán, *La literatura en la construcción de la ciudad democrática*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 10.

1217 Véase A. Mitscherlich, *Tesis sobre la ciudad del futuro*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 17-18.

1218 Mongin, *op. cit.*, p. 19; *íd.*, «La mondialisation», *op. cit.*, pp. 177-182.

1219 F. Choay, cit. en J. Roman, «La ville: chronique d'une mort annoncée?», en *Esprit*, junio de 1994, p. 6.

1220 Véase Roman, *op. cit.*, pp. 9-11.

1221 Véase B. Béguin, «Capitalisme urbain et demeure humaine», en Nadeau y Pelchat (ed.), *Dieu en ville*, *op. cit.*, pp. 46-47, 49-50; D. Mangin, *La Ville franchisée. Formes et structures de la ville contemporaine*, París, La Villette, 2005, *passim*.

1222 Véase Mongin, «La mondialisation», *op. cit.*, pp. 189-194.

1223 J. Seabrook, cit. en Z. Bauman, *Vida líquida*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006, p. 98.

1224 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 22-23.

1225 Cf. B. Secchi, *La città del ventesimo secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2005; E. Edallo, «La frammentazione della città moderna», en *Servitium* 214(2014), pp. 81-86.

1226 Cf. M. Bookchin, *Urbanization without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Montreal-Nueva York, Black Rose Books, 1992; cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 20-21.

1227 Cf. Bookchin, *op. cit.*, p. XIII; O. Mongin, «Métamorphose de l'espace public», en *Esprit*, noviembre de 2012, pp. 73-84; C. Ghorra-Gobin, «L'espace public: entre privatisation et patrimonialisation», en *Esprit*, noviembre de 2012, pp. 88-98.

1228 Cf. Bookchin, *op. cit.*, pp. 5-6.

1229 Cf. Bookchin, *op. cit.*, p. x.

1230 Z. Bauman, *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 177. Sobre el «desencuentro», cf. los pertinentes análisis de Bauman, *op. cit.*, pp.175-181.

1231 Cf. Bauman, *Ética posmoderna*, *op. cit.*, pp. 179-180.

1232 Sobre esta cuestión, véase el artículo de J. Ph. Reemtsma, «El implante del miedo», en J. Beriain y M. Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 452-459. Cf. además, Z. Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 306-338; *íd.*, *Vida líquida*, *op. cit.*, cap. iv (pp. 93-107).

1233 B. Diken y C. Laustsen, cit. en Bauman, *Vida líquida*, *op. cit.*, p. 99. Véase Vázquez Montalbán, *op. cit.*, pp. 118-124 («La casa como madriguera. La ciudad como infierno»).

1234 Beck, *op. cit.*, p. 115.

1235 Incluso la escuela se ha convertido en algunas ocasiones en un ámbito muy inseguro, véase E. Prairat, «La lente désacralisation de l'ordre scolaire», en *Esprit*, diciembre de 2002, pp. 138-151.

1236 Véase Vázquez Montalbán, *op. cit.*, pp. 122-124.

1237 Véase A. Lindón, «Del suburbio como paraíso a la espacialidad periférica del miedo», en A. Lindón *et al.* (eds.), *Lugares imaginarios en la metrópolis*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 99-102, que se refiere concretamente a Ciudad de México, pero sus análisis son aplicables a otras muchas urbes del Nuevo y del Viejo Mundo.

1238 Véase St. Degoutin, *Prisonniers volontaires du rêve américain*, París, Éditions de la Villette, 2006.

1239 Bauman, *op. cit.*, p. 103.

1240 É. Charmes, *La Ville émiettée. Essai sur la*

clubbisation de la vie urbaine, París, puf, 2011; cf. Además, O. Mongin, «Émiettément et exclusivisme social», en *Esprit*, marzo-abril de 2013, pp. 61-67.

1241 Véase M. Lussault, *L'Avènement du monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre*, París, Seuil, 2013.

1242 R. Sennett, cit. en Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, fce, 2003 (2.ª reimpr.), pp. 102-103. Sobre el extraño en la ciudad moderna, cf. Bauman, *Ética posmoderna*, *op. cit.*, pp. 181-188. Según D. Innerarity, *El Nuevo espacio público*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, pp. 100-101, gracias a la creación de espacios públicos urbanos, surge para los individuos una verdadera vida privada.

1243 Bauman, *Vida líquida*, *op. cit.*, p. 104; cf. *íd.*, *Modernidad líquida*, *op. cit.*, pp. 103-104.

1244 Bauman, *Ética posmoderna*, *op. cit.*, p. 181.

1245 Cf. Bauman, *Modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 104.

1246 Bauman, *Vida líquida*, *op. cit.*, pp. 104-105.

1247 H. G. Wells, cit. en Kotkin, *op. cit.*, p. 278.

1248 Cf. Kotkin, *op. cit.*, pp. 278-280.

1249 Cf. Mongin, *op. cit.*, pp. 143, 156-159; J. Donzelot, «La nouvelle question urbaine», en *Esprit*, noviembre de 1999, pp. 87-114; *íd.*, De la ville industrielle à ville des flux», en *Esprit,* marzo-abril de 2013, pp. 144-153.

1250 Véase Hénaff, *op. cit.*, p. 274.

1251 Es indiscutible que, como contraste a la situación actual, se detectan grupos y corrientes basados en una *hiperafiliación* incondicional, lo cual no es sorprendente,

sino que corresponde a la necesidad de algunos de encontrar seguridad y criterios infalibles en medio de un mundo sin referentes claros y fiables.

1252 La bibliografía sobre esta temática es inmensa. Solo mencionamos algunos estudios que nos parecen especialmente importantes. Entre todos ellos, destaca por su reconocido valor Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, *passim*. Véase además, A. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989; Walzer, *Las esferas de la justicia*, *op. cit.*, pp. 291-321; F. Bárcena, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997; Margalit, *La sociedad decente*, *op. cit.*, esp. cap. ix (pp. 125-132); Cortina, *Ciudadanos del mundo*, *op. cit.*, *passim*.

1253 Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, *op. cit.*, pp. 216-217, ofrece una aproximación etimológica a *civis*. Inicialmente, este vocablo se encuentra emparentado con lo que es amistoso, con valores sentimentales y significaciones sociales.

1254 Aristóteles, *Política*, iii, 1, 1275 ab (pp. 116-119).

1255 Escribe Rousseau: «Chacun de nous met en commun sa personne et sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale» *(Contrat Social)*.

1256 Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 59.

1257 Bárcena, *El oficio de la ciudadanía*, *op. cit.*, p. 208.

1258 Véase Bárcena, *op. cit.*, pp. 210-214, en relación directa con la concepción de Hannah Arendt.

1259 A. de Tocqueville, cit. en M. Maffesoli, «Vie publique, vie privée», en *Encyclopaedia Universalis*, (Suple. ii: Les enjeux), París, 1985, p. 679.

1260 Sobre la importancia de la memoria colectiva para la construcción de lo humano, cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 160-169.

1261 Z. Bauman, *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, Madrid, Losada, 2005, p. 104.

1262 Z. Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 340.

1263 P. Ricoeur, cit. en Béguin, *op. cit.*, p. 45.

1264 Creemos que la gran trampa de hoy y de siempre consiste en pretender establecer estos parámetros en términos exclusivamente *psicológicos*. Esta manera se situarse en el mundo ha sido la propia de todas las *gnosis* antiguas y modernas.

1265 Margalit, *La sociedad decente*, *op. cit.*, p. 15.

1266 Cf. Margalit, *op. cit.*, pp. 15-18.

1267 Margalit, *op. cit.*, p. 211. Margalit, decididamente, se opone a la teoría de la justicia de Rawls. Según este, la sociedad justa se basa en un contrato suscritos entre sus miembros. El interrogante de Margalit y el nuestro es: ¿qué sucede con los que, por los motivos que sea, no pueden o no les dejan suscribir el contrato?

1268 «En sus mejores momentos, la sociedad del *kibbutz* fue lo más parecido que conozco a una sociedad que intentaba ser justa con sus miembros, aunque no era una sociedad decente. Muchas personas que se han relacionado

con un *kibbutz* sin pertenecer a él se han sentido, justificadamente, humilladas por él» (Margalit, *op. cit.*, p. 211).

1269 Véase Bauman, *Identidad*, *op. cit.*, pp. 97-103. Con razón, Bauman, *Ética posmoderna*, *op. cit.*, pp. 162-165, se refiere al «mutis actual del Estado-nación».

1270 Bauman, *Ética posmoderna*, *op. cit.*, p. 164. Véase también, M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Icaria, 1990.

1271 Sobre el alcance y sentido que damos a la contingencia, cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 240-245.

1272 Bauman, *op. cit.*, p. 174.

1273 La problemática en torno a la salud individual y colectiva en la ciudad actual tendría que recabar la atención de arquitectos, urbanistas, teólogos, filósofos y de todas las personas de buena voluntad. Hemos dedicado una amplia reflexión a esta problemática en L. Duch, *Simbolismo y salud*, *op. cit.*, cap. v; *íd.*, «Simbolismo, salud y enfermedad», en *íd.*, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 44-61.

1274 Cit. en S. Gruzinski, *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999, pp. 34-35.

1275 Véase M. Vázquez Montalbán, *Marcos: el señor de los espejos*, Madrid, Aguilar, 1999, p. 33.

1276 Se acostumbra a distinguir entre «mestizaje biológico» y «mestizaje cultural». El primero da por

supuesto —y eso es sin duda suponer demasiado— la existencia de grupos humanos puros y físicamente diferenciados, que se disolverían a causa de la «fluidez» que se instalaría entre ellos y los grupos de su entorno. El «mestizaje cultural» se encuentra cargado de las ambigüedades concomitantes al concepto de cultura (cf. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 36-37).

1277 Ha de tenerse en cuenta que los estudios antropológicos clásicos, interesándose por la problemática en torno al «cambio cultural», ya hicieron numerosas acotaciones sobre la difusión, la diseminación, el contacto, la dispersión, etcétera, de las formas culturales. En este sentido, las diversas versiones del *difusionismo*, como la *Kultur-kreisenlehre* (sobre todo, L. Frobenius en Alemania) o los trabajos de Franz Boas en Estados Unidos, ya ponían de manifiesto la *porosidad* que en cada caso es inherente a la presencia cultural del ser humano en su mundo (véase J. Poirier, «Histoire de la pensée ethnologique», en J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, París, Gallimard, 1968, pp. 45-50).

1278 Gruzinski, *op. cit.*, p. 42.

1279 G. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Iberoamericana, 1970 (1.ª ed. 1958). El *Diccionari de la Llengua Catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona-Palma de Mallorca-València, 1995, define «aculturación» como «proceso de cambio cultural»(*ibíd.*, p. 33) y «enculturación» como «proceso gracias al cual un individuo adopta la propia cultura» (*ibíd.*, p. 705).

1280 Todas estas citas en Gruzinski, *op. cit.*, pp. 39-40.

1281 Vázquez Montalbán, *Marcos: el señor de los espejos*, *op. cit.*, p. 61.

1282 W. D. Mignolo, cit. en Gruzinski, *op. cit.*, 43. Sobre el sincretismo, véase H. P. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus-Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991; L. Duch, «Notes sobre la inculturació», en *Revista Catalana de Teologia* 19(1994), pp. 355-365; A. Lupo, «Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo», en *Revista de Antropología Social* 5(1996), pp. 11-37.

1283 Sobre el sentido antropológico de la «frontera», véase. P. Tillich, *En la frontera. De las obras de Paul Tillich*, Madrid, Studium, 1971; H. R. Schlette, «Der Marginalismus ist ein Humanismus», en *íd.*, *Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie*, Frankfurt, Josef Knecht, 1991, pp. 56-69; H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts,* Stuttgart, Radius, 1992, esp. pp. 45-60; K.-P., Pfeiffer (ed.), *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. FS für H. R. Schlette zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

Conclusión

Después del recorrido que hemos hecho en este estudio, querríamos subrayar como conclusión la importancia fundamental que posee la ciudad como la *espaciotemporalidad* en donde se articulan y desarrollan casi la totalidad de las transmisiones que, para bien o para mal, son decisivas para la constitución o, por el contrario, para el naufragio del ser humano.

La salud de las transmisiones de una determinada sociedad es el indicador más fiable y preciso de su situación real, de sus límites y posibilidades, de sus esperanzas de futuro o, por el contrario, de su muerte anunciada. Necesariamente, en todas las etapas de la existencia humana, las transmisiones reclaman el establecimiento de relaciones de signo muy variado a tenor de las mutaciones que sin cesar experimentan los contextos en los que se desarrolla la vida cotidiana de individuos y comunidades. La relacionalidad humana pone claramente de manifiesto la insuficiencia radical de la instintividad para el ejercicio del oficio de hombre o de mujer. Creemos que esta constatación pone en movimiento a los dos grandes bloques teóricos y prácticos en torno a los cuales se organiza y se desarrolla, positiva y negativamente, la vida cotidiana en y de la ciudad como un conjunto de transmisiones que permiten al ser humano, en y bajo las condiciones de cada momento histórico, la construcción de *su* espacio y de s*u* tiempo. Entonces, poco a poco, en un continuado proceso de humanización, puede habitar en

ellos y responder a los distintos desafíos a los que se encuentra expuesto en su condición de ser finito y contingente. Estos bloques teóricos y prácticos al mismo tiempo son: 1) la relación naturaleza-cultura; 2) la constitución espaciotemporal del ser humano.

Para bien y para mal, las «historias» tan distintas y sorprendentes de individuos y colectividades humanas, como resultado en cada caso de la calidad o deficiencia de su habitar, expresan la realidad de la presencia de hombres y mujeres en la ciudad. Se ponen de manifiesto las formas tangibles, efectivas y afectivas al mismo tiempo, de la organización espacial y temporal de la existencia humana en forma de conflicto, ayuda, amistad, oposición, responsabilidad, dimisiones, guerra. En el marco urbano se proyecta y diseña con claridad la estatura moral y cívica de sus ciudadanos, que sin cesar, tengan o no conciencia de ello, están sometidos a su condición de seres responsables *(responsoriales)*, de individuos que en ocasiones preguntan y en ocasiones responden, porque la existencia humana de todos los tiempos es un interrogante siempre pendiente, jamás definitivamente resuelto.

No cabe duda de que la presencia urbana constituye el campo privilegiado para el desarrollo de las distintas culturas humanas (con sus formas expresivas y axiológicas características) como una cuestión de carácter artificial y público (político). Todos los aspectos de la presencia del ser humano en su mundo (en su ciudad) remiten a los procesos de transmisión que son propios de las «estructuras de acogida» de su cultura, la cual, consciente o

inconscientemente, en la variedad de espacios y tiempo, le proporciona los medios expresivos y axiológicos para situarse y habitar en la realidad que le toca construir y vivir. De esta manera, siempre de manera provisional y superando la mera «naturalidad», llega a ser capaz de enfrentarse a los retos que incesantemente le plantea su condición de ser contingente.

Porque nunca pueden eludir la ubicación en una cultura concreta que, sin excepciones, es una magnitud ambigua, hecha de continuidades y de cambios, el hombre y los grupos humanos nunca cesan de establecer relaciones de todo tipo entre su naturaleza cultural (artificial) y las coordenadas espaciotemporales que ellos mismos construyen y habitan. En nuestra exposición hemos intentado situar la ciudad como ámbito de la acogida y del reconocimiento (a menudo también, hay que decirlo, como ámbito del destierro y del desconocimiento), en el que el ser humano *habita*, en situaciones de salud o de enfermedad individuales y colectivas, la tensión entre su naturaleza como ser cultural (artificial) y el tiempo y el espacio antropológicos que él mismo construye (o destruye). Nos ha parecido que, de acuerdo con los criterios ideológicos y metodológicos que sustentamos, la mejor manera de abordar la problemática en torno a la ciudad debía hacerse eco de la naturaleza irremediablemente *cultural* de todas las manifestaciones de la presencia del hombre en su mundo, en la que se exhibía su condición simbólica para actualizar en cada aquí y ahora lo ausente, tanto en la forma de pasado como en la forma

de futuro. La ciudad, entre muchas otras cosas, es el marco en cuyo interior se desarrolla la constitución tradicional del ser humano. En realidad, toda ciudad es el resultado de determinadas tradiciones culturales, una especie de periplo existencial que enlaza, o debería enlazar creadoramente, el pasado con el presente, para que el futuro pudiese ser imaginado y, de alguna manera, incluso anticipado.

Al mismo tiempo, la propia dinámica de la exposición nos mostraba que era imprescindible analizar la cuestión de la *ambigüedad* humana como consecuencia inevitable de la disposición cultural del ser humano, la cual, en cada momento histórico, adoptaba fisonomías concretas y coyunturales porque se encontraba inscrita en el trayecto temporal que recorrían las culturas humanas y sus miembros. Las constantes relaciones de la cultura (mejor: de cada cultura concreta) en su conjunto, por un lado, y de la persona concreta, por otro, con los innumerables rostros del poder nos permite, mediante un ejercicio de constante contextualización, aplicar nuestra reflexión a algunos elementos realmente importantes y a menudo conflictivos de la realidad humana y, por eso mismo, ciudadana de siempre, pero que en la actualidad poseen una incidencia desconocida en el pasado como pueden ser la burocracia, la vigilancia, la sobreaceleración del tiempo, la destrucción del paisaje, etcétera. En nuestra opinión, en estas relaciones entre lo natural y lo cultural, entre lo estructural y lo histórico-cultural, se manifiesta de manera diáfana la premisa fundamental de nuestro discurso antropológico: *radicalmente, el ser humano no es ni bueno ni malo, sino*

ambiguo.

En las variadas historias de las culturas humanas, el ámbito urbano, con la presencia de los «elementos conflictivos» a los que hemos aludido, ha contribuido de manera decisiva en la construcción o la desconstrucción del otro, en el acercamiento a él o en el alejamiento de él mediante, respectivamente, respuestas (responsabilidad) o mutismos (irresponsabilidad) que implican tales movimientos.

La ciudad puede ser tanto el lugar de la visibilización del otro mediante el cuidado responsable que, en un espacio y tiempo determinados, tenemos de él, como el lugar en el que el otro pasa a ser invisible, inexistente como ser singular, privado de su «temporalidad» y de su «espacialidad» como consecuencia de nuestra falta de respuesta y de simpatía a sus demandas. La ciudad es, por consiguiente, el ámbito privilegiado de la ética, porque, con el concurso de los artificios propios de una determinada cultura, instituye el tiempo y el lugar concretos y éticamente significativos de los individuos o bien, por el contrario, su «no tiempo» y su «no-lugar», su expulsión del seno de la familia humana.

Sin pecar de un exceso de alarmismo, creemos que el futuro de la ciudad occidental es bastante incierto, y en cualquier caso introducirá cambios profundos y tal vez insospechados en todos los sectores de la vida pública de los ciudadanos. En el fondo la crisis de lo urbano corre en perfecto paralelo con la crisis de lo familiar. Ambas son el

exponente más claro de una situación de lo humano que tiene como punto de partida la quiebra de las transmisiones, lo cual es equivalente a una profunda fisura en la misma *vida*. La profunda desarticulación de las gramáticas urbanas afecta la presencia pública y responsable de los ciudadanos en el tiempo y el espacio comunes que con frecuencia se han degradado hasta convertirse en «no-tiempos» y en «no-espacios» en los que el ejercicio de la ciudadanía es una tarea prácticamente imposible.

El déficit cívico de nuestros días, palpable a simple vista en nuestras calles y plazas, en el vocabulario y los comportamientos, en los transportes públicos y en los espectáculos, es consecuencia inmediata de la fractura, tal vez irreversible, que han experimentado las transmisiones propias de la corresidencia. No cabe duda, creemos, que ese déficit cívico se ha desencadenado a partir de una ruptura tajante de la *confianza* en aquellas instituciones que deberían alentar y promover la existencia humana como un proceso, siempre inacabado, de educación continua y de praxis, siempre provisionales, de dominación de la contingencia. No debería olvidarse que en nuestro país esta fatal ruptura de la confianza no se ha producido en estos últimos años. Su origen remoto ya se percibió con bastante claridad en los procesos restauracionistas del siglo XIX, en las dramáticas y traumáticas confrontaciones entre la Iglesia católica y el Estado liberal, cuyas negativas consecuencias no solo incidieron muy negativamente en el siglo XX, sino que en pleno siglo XXI aún son

sobradamente evidentes y activas. Vivimos en un estado de peligrosa esquizofrenia entre la «premodernidad decimonónica» y la «ultramodernidad de la conquista del espacio».

¿Cómo rehabilitar la función pedagógica y civilizadora de la ciudad de nuestros días? ¿Qué debería hacerse para que nuestras urbes volvieran a ser ejemplos de cortesía y de solidaridad? ¿Cómo podría recuperarse la confianza de los ciudadanos en la política, la religión, la escuela, la universidad? ¿Qué criterios adoptar para que las transmisiones ciudadanas (política, cultura, ocio, asociacionismo, etcétera) sean aptas para que los hombres y mujeres de este comienzo del siglo XXI no «se disuelvan» en el olvido, la apatía y la insolidaridad? ¿Cómo evitar el aumento constante de la apatía, la indiferencia y el aburrimiento en segmentos cada día más amplios de nuestras sociedades? ¿Qué sería necesario programar y ejecutar para que nuestros niños y adolescentes se sientan de verdad ciudadanos y continuadores de venerables y creativas tradiciones urbanas?

Es indudable que a estos y a otros muchos interrogantes de esta índole resulta prácticamente imposible dar una respuesta que vaya más allá de las retóricas al uso. No debería olvidarse que a pesar de las mil fisonomías inquietantes y deshumanizadoras que ha adoptado la articulación de «lo económico» en la cultura occidental, la organización y la expresión del ámbito político de la ciudad no han predispuesto ni alentado la calidad de las respuestas (de la responsabilidad) de sus ciudadanos,

siempre han sido —y son— posibles respuestas marginales de personas que, a contracorriente, a repelo, han osado argumentar contra el sistema y, de esta manera, convertirse en testimonios, es decir, en *auténticos* transmisores que, aunque sea en ámbitos muy reducidos, inspiran confianza y atracción.

En este volumen no hemos podido desarrollar de una manera bien fundamentada esta forma de respuesta positiva a los requerimientos del otro, la cual, a nuestra manera de entender, ha poseído una capital importancia en todas las épocas de nuestra cultura para contrarrestar los efectos malsanos y desestructuradores de las distintas lógicas del poder. Creemos que la problemática en torno a la *marginalidad*, tanto en el pasado como en el presente, ha sido un factor decisivo para articular algunos de los aspectos más interesantes de la respuesta religiosa y política que ha dado el ser humano a los desafíos y retos de su momento presente. La argumentación —teórica y práctica— contra el *semper idem* permite que la tensión entre persistencia y cambio, tan imprescindible para la salud individual y colectiva de nuestras sociedades, se mantenga con fluidez y creatividad.

Somos conscientes de que esta exposición ha sido realizada desde una perspectiva antropológica que, como todas las otras, es discutible, lo cual significa que debe ser completada con los resultados obtenidos desde otras posiciones ideológicas y metodológicas. También debemos confesar que algunos aspectos de la antropología de la ciudad, que desde nuestra opción metodológica e

ideológica son muy importantes, no han podido ser desarrollados como hubiese sido deseable o bien lo han sido de una manera demasiado esquemática e insuficiente. En cualquier caso, hemos querido poner de relieve la importancia decisiva que han tenido las simbologías urbanas para el desarrollo del ser humano como ser inevitablemente cultural, que posee una configuración espaciotemporal cuya articulación se realiza por mediación de transmisiones basadas en la confianza que confiere un mundo dado por garantizado.

Estamos convencidos de que la situación urbana de nuestro tiempo, agravada por la inestabilidad creciente de la primera estructura de acogida (la condescendencia), se encuentra en una fase de profunda confusión que en muchos casos evidencia la precariedad actual de la salud colectiva de los ciudadanos. En cualquier caso, no cabe duda de que la ciudad continuará siendo una de las realidades antropológicas más importantes (tal vez, después de la familia, la más decisiva) de la existencia humana, porque en ella y a través de ella la exterioridad humana se manifiesta y entra en relación con los otros, y establece nexos, por afinidad o por oposición, con ellos. La ciudad constituye la prueba más contundente de que el hombre es un ser social o, mejor aún, en constante proceso de socialización o de desocialización.

Hemos considerado con un cierto detalle la problemática en torno a la naturaleza y la cultura. No solo porque se trata de temas que en Occidente, desde los presocráticos hasta nuestros días, han centrado la reflexión

filosófica y antropológica, sino porque en el momento presente vuelven a tener un renovado interés a causa de la situación actual de nuestra cultura en los comienzos del siglo XXI. Los grandes y, con tanta frecuencia, trágicos y mortíferos movimientos migratorios de población de la actualidad, ocasionados por guerras, pobreza, terrorismo y persecuciones religiosas y políticas, darán a las ciudades del futuro una fisonomía totalmente distinta de la actual. Será imprescindible volver a diseñar y establecer nuevos pactos cívicos, que permitan una convivencia entre los antiguos y los nuevos ciudadanos. ¿Será este sueño posible en sociedades como las nuestras, tan deshumanizadoramente agredidas por el neoliberalismo imperante?

Describir y ponderar algunas de las claves históricas del debate secular entre naturaleza y cultura nos ha parecido indispensable para comprender mejor la situación política, religiosa y cultural de nuestros días, la cual, para bien y para mal, se halla en continuidad con nuestra historia pasada. También hemos insistido en la importancia antropológica del espacio y del tiempo porque de ellos depende en gran medida la *salud* individual y colectiva del ser humano y porque todas las transmisiones humanas tienen como misión fundamental la inscripción del ser humano en *su* espacio y en *su* tiempo. En el fondo, el hombre necesita del sustento de las transmisiones para dominar la caoticidad inherente a la vastedad del espacio y a la despiadada rutina y mecanicidad de la cronología. Creemos que es perceptible a simple vista el peligroso

deterioro que ahora mismo experimenta la espaciotemporalidad humana que a menudo adquiere fisonomías siniestras y peligrosas (polución, ruido, crisis ecológica, desertización galopante, aglomeraciones, alimentos industriales, etcétera). No se trata evidentemente del que asoló tan negativamente a la ciudad industrial del siglo XIX, pero no cabe duda de que también está dando lugar a gravísimas disfunciones de carácter físico y psíquico en amplios sectores de la población.

Recuperar la efectividad sanadora y reconciliadora de las transmisiones propias de la corresidencia, es decir, de la escuela, la política, los medios de comunicación, las instancias culturales y lúdicas, etcétera, tendría que ser una de las tareas prioritarias del momento presente. Para ello, es de capital importancia el aprendizaje y la práctica de la *autolimitación*, sobre todo en un tiempo en el que, con o sin razón, la confianza en los sistemas sociales vigentes en la sociedad se ha visto drásticamente mermada y se ha instalado en el vivir y convivir cotidianos un feroz y cerradísimo individualismo. En otros tiempos, en todos los campos y facetas de la vida, la familia, la Iglesia o el Estado establecían e incluso imponían con una relativa facilidad, y en ocasiones con manifiestos abusos de poder, límites y obligaciones prácticamente intransgredibles a individuos y colectividades.

En la actualidad, en la época de la «vigilancia electrónica», como se comprueba a primera vista, los asuntos relacionados con el dinero y el orden público están, por regla general, meticulosamente regulados y

controlados, pero los restantes ámbitos de lo humano, los que tienen algo que ver con la responsabilidad, la simpatía, el acogimiento, la honestidad por libre elección y la misericordia, se encuentran de lleno en el ámbito de la autolimitación, de la voluntad libre y generosa de determinadas personas o grupos sociales libremente configurados. La autolimitación y la transparencia son requisitos indispensables para que, en un momento tan alejado de las euforias, ciertamente desmesuradas y artificiales, de hace unos pocos años, las transmisiones que tienen como marco la ciudad como «estructura de acogida» (la corresidencia) puedan recobrar algo de su pérdida efectiva. Pero, para ello, es imprescindible que los transmisores (políticos, maestros, empresarios, sacerdotes, líderes de opinión, etcétera) sean *testimonios*.

Bibliografía

aa. vv., *La ciudad*, Madrid, Alianza, 1967.

aa. vv., *El malestar urbano en la gran ciudad*, Madrid, Talasa, 1998.

Adams, W. Y., *Las raíces filosóficas de la antropología*, Madrid, Trotta, 2003.

Affergan, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, París, puf, 1987.

Agulhon, M. (ed.), *La ville de l'âge industriel. Le cycle haussmannien*, París, Seuil, 1998.

Alliez, E. *et al.* (ed.), *Metamorphosen der Zeit*, Múnich, Wilhelm Fink, 1999.

Amelang, J., «Ciutat: punt de trobada de dos mites d'espai», en G. Duby (ed.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis, 1995, 75-94.

Anderson, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (3ª reimpr.).

Anderson, T. R., «Ciudad», en D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, II, Madrid, Aguilar, 1979 (2ª reimpr.), pp. 384-406.

Antoine, P. y Jeannière, A., *Espace mobile et temps incertains. Nouveau cadre de vie, nouveau milieu humain*, París, Aubier-Montaigne, 1970.

Antweiler, Chr., *Was ist den Menschen Gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt, Wissenschaftliche

Buchgesellschaft, 2007.

Arendt, H., *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973.

—, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

Argan, G. C., *Historia del arte como historia de la ciudad: urbanismo*, Barcelona, Laia, 1984.

Aristóteles, *Política*. Introducción, traducción y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1998.

Assmann, *A., Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichts-politik,* Múnich, C. H. Beck, 2006.

—, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Múnich, C. H. Beck, [4]2009.

Augé, M., *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, París, Hachette, 1979.

—, *Los «no lugares». Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1996.

—, *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Atlan, M. y Droit, R.-P., *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, París, Flammarion, 2014.

Auster, P. *Trilogía de Nueva York*, Barcelona, Planeta, [3]2000.

Bachelard, G., *La poética del espacio*, México, fce, 2013.

Bahloul, J., *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961),* París,

Métailié, 1992.

Balandier, G., *Antropología política*, Barcelona, Península, 1969.

—, *Antropo-lógicas*, Barcelona, Península, 1975.

—, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994.

Balazs, E., *La burocracia celeste. Historia de la China Imperial*, Barcelona, Barral, 1974.

Barcellona, P., *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992.

Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D., *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*, Madrid, Trotta, 2014.

Bárcena, F., *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.

Bartra, R., *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997.

Bauman, Z., *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

—, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

—, *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

—, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

—, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.

—, *Vida líquida*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006.

Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998.

—, «La ciudad abierta», en Beck, U., *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000, pp. 115-124.

Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., *Modernización refleXIVa. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.

Beckett, S., *Mercier y Camier*, trad. de Félix de Azúa, Barcelona, Lumen, [2]1989.

Béjar, H., *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1993.

Benevolo, L., *Historia de la arquitectura moderna*, Barcelona, G. Gili, [2]1974.

—, *La ciudad europea*, Barcelona, Crítica, 1993.

Bergel, E. E., *Sociología urbana*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1959.

Berger, P. L. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad. Un tratado de sociología del conocimiento*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu-Murguía, 1986.

—, Berger, B. y Kellner, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979.

Beriain, J. y Aguiluz, M. (ed.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007.

Bitterli, U., *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*, México, fce, 1982.

Blumenberg, H., *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

Bodei, R., *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2006.

Böhme, G., *Natürliche Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischeb Reproduzierbarkeit*,Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

— y Böhme H., *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, Múnich, C. H. Beck, 1996.

Bollnow, O. F., *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969.

Bonello, Y.-H., *La ville*, París, puf, [2]1998.

Brague, R., *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

—, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaisme et islam*, París, Les Éditions de la Transparence, 2006.

Braudel, F., *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969.

Bravo, G., *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Madrid, Alianza, 1994.

Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Iberia, [2]1959.

Burke, P., *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006.

Calvino, I., *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 1990.

Cardauns, H., *Die ewige Stadt. Roma aeterna*, Berlín, Voegels, 1925.

Caro Baroja, J., *La ciudad y el campo*, Barcelona-Madrid, Alfaguara, 1966.

Carrier, H. y P. Laurent (ed.), *Le Phénomène Urbain*, París, Aubier-Montaigne, 1966.

Castells, M., *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza, 1986.

—, *La era de la información.* 1. La sociedad red. 2. El poder de la identidad. 3. Fin de milenio, Madrid, Alianza, 1998 (1.ª reimpr.).

Castoriadis, C., *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1994.

—, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998.

—, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013.

Cencillo, L. y García, J. L., *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura*, Madrid, Guadiana, ^{2}1976.

Cerdà, I. [1859, 1861], *Las cinco bases de la teoria general de la urbanización*, Barcelona, Fundació Catalana per a la Recerca, 1996.

Certeau, M. de, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, París, Gallimard, 1990.

—, *La culture au pluriel.* Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, París, Seuil, 1993.

—, Giard, L. y Mayol, P., *L'invention du quotidien.* 2. Habiter, cuisiner, París, Gallimard, 1994.

Chard, C. S., *El hombre en la Prehistoria*, Estella, Verbo Divino, 1976.

Choay, F., *El urbanismo. Utopías y realidades*, Barcelona, Lumen, 1971.

—, «Urbanisme. Théories et réalisations», en *Encyclopaedia Universalis*, XXIII, París, 1990, pp. 187-197.

—, *Pour une anthropologie de l'espace*, París, Seuil, 2006.

Chombart de Lauwe, P.-H., *Hombres y ciudades*, Barcelona, Labor, 1976.

Churchill, H. S., *La ciudad es su población*, Buenos Aires, Ediciones Infinito, 1958.

Clifford, J., *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Colli, G., *La naturaleza ama esconderse*, Madrid, Siruela, 2008.

Comblin, J.-J. Calvo, *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino, 1972.

Conrad, G. W. y Demarest, A. A., *Religión e Imperio. Dinámica del expansionisme azteca e inca*, Madrid, Alianza, 1988.

Contreras Delgado, C. y Narváez Tijerina, A. B., (ed.), *La experiencia de la ciudad y el trabajo como espacios de vida*, México, Plaza & Valdés, 2006.

Cortina, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.

Cuche, D., *La notion de culture dans les sciences humaines*, París, La Découverte, 1996.

Delumeau, J., *La civilisation de la Renaissance*, París, Arthaud, 1967.

Doxiadis, C. A., *Entre dystopía y utopía*, Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1969.

Dubet, F. y Martuccelli, D., *Dans quelle société vivons-nous?*, París, Seuil, 1998.

Duby, G., *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval: France, Angleterre, Empire, IX*e*-XV*e *siècle*, París, Aubier, 1962.

Duch, L., *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983.

—, *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

—, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.

—, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, ^{2}2002.

—, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997 (2.ª reimpr. 2001).

—, *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.

—, «La cultura en la societat tecnològica», en *La sort de la cultura en la societat tecnològica*, Barcelona, Quaderns

Fundació Joan Maragall 39, 1998, pp. 5-27.

—, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.

—, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.

—, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004.

—, *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

—, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

— y J. Mèlich, J.-C., *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2, 1*, Madrid, Trotta, 2005.

Duchet, M. [1971], *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières,* postface de Claude Blanckaert, París, Albin Michel, 1995.

Dupuy, G., *L'urbanisme de les xarxes. Teories i mètodes*, Barcelona, Oikos-tau, 1996.

Dux, G., *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.

Eder, K., *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

Eliade, M., «El mundo, la ciudad, la casa», en Eliade, M.,

Ocultismo, brujería y modas culturales, Buenos Aires, Marymar, 1977, pp. 38-56.

Elias, N., *Sobre el tiempo*, México, fce, 1989.

Etzioni, A., *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999.

Flaquer, L., *De la vida privada*, Barcelona, Edicions 62, 1982.

Frisby, D., *Fragmentos de modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992.

Fukuyama, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

Fusco, R. de, *Arquitectura como «mass media». Notas para una semiología arquitectónica*, Barcelona, Anagrama, 1970.

Fustel de Coulanges, N. D., *La ciudad antigua*, Barcelona, Península, 1984.

Galimberti, U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milán, Feltrinelli, 2005.

García, J. L., *Antropología del territorio*, Madrid, Taller de Ediciones, 1976.

Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.

— *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 2001.

Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona,

Gedisa, 1987.

—, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994.

Gehlen, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

—, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1993.

Gellner, E., *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994.

Geyer, C.-F., *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997.

Giedion, S., *Espacio, tiempo y arquitectura. El futuro de una nueva tradición*, Barcelona, Hoepli, Ed. Científico-Médica, 1955.

Glotz, G., *La ciudad griega*, Barcelona, Editorial Cervantes, 1929.

Gloy, K., *Zeit. Eine Morphologie*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2006.

Goff, J. Le, (ed.), *L'homme médiéval*, París, Seuil, 1989.

Gómez Rojas, J. C., «La experiencia cultural del espacio: el espacio vivido y el espacio abstracto. Una perspectiva ricoeureana», en *Investigaciones Geográficas* 44(2001),

pp. 119-125.

González García, J. M., *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Madrid, Visor, 1989.

— *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.

Gosztonyi, A., *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaft* (2 vol.), Friburgo-Múnich, Karl Alber, 1976.

Hadot, P., *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, París, Gallimard, 2004.

Hall, E. T., *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1973.

Hannerz, U., *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, fce, 1986.

—, *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998.

Harvey, D., *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI, [5]1989.

—, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Heller, A., *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.

Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.

Innerarity, D., *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa

Calpe, 2006.

Johnston, W. M., *Post-modernisme et Bimillénaire. Le culte des aniversaires dans la culture contemporaine*, París, puf, 1992.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

—, «La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro», en Jonas, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 135-154.

Jouve, B., *Cuestiones sobre la gobernanza urbana*, Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer, 2005.

Jung, Th., *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

Knopf, A. A., *La ciudad*, Madrid, Alianza, 1967.

Koselleck, R., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

Kotkin, J., *La ciudad. Una historia global*, Barcelona, Mondadori, 2006.

Krader, L. y Rossi, I., *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1982.

Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, París, Gallimard, 1997.

Kundera, M., *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets, 2007.

Kuper, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*,

Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2001.

Lefebvre, H., *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1969.

—, *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 1971.

—, *La revolución urbana*, Madrid, Alianza, 1972.

—, *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Barcelona, Península, 1976.

Le Goff, J., *La Bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987.

—, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 4 1996.

—, *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999.

—, *En busca de la Edad Media*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2003.

Lepenies, W., *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, fce, 1994.

Léroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole.* I: Technique et langage; II: La mémoire et les rythmes, París, Albin Michel, 1964, 1965.

Lichtenberger, E., *Die Stadt. Von der Polis zur Metropolis*, Darmstadt, Primus, 2002.

Lindón, A. *et al.* (ed.), *Lugares imaginarios en la metrópolis*, Barcelona, Anthropos, 2006.

Llorente, M. (ed.), *Topología del espacio urbano. Palabras, imágenes y experiencias que definen la ciudad*, Madrid, Abada, 2014.

Lovejoy, A. O. y Boas, G. [1935], *Primitivism and Related*

Ideas in Antiquity, Baltimore- Londres, The Johns Hopkins University Press, 1997.

Luhmann, N., *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.

—, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Maestre, A., *El poder en vilo. A favor de la política*, Madrid, Tecnos, 1994.

Magnan, R., «Ville. G. Pathologie»: *Encyclopaedia Universalis*, XXIII, París, 1990, pp. 625-627.

Manent, P., *La cité de l'homme*, París, Flammarion, 1997.

Malpas, J. E., *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 2007.

—, *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, París, Flammarion, 2012.

Mann, Th., *Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Capitán Swing, 2011.

Margalit, A., *La sociedad decente*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.

Marramao, G., *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

Martín-Barbero, J., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, ^{5}1998.

Martuccelli, D., *Gramáticas del individuo*, Buenos Aires,

Losada, 2007.

Mazzocchi, G. y A. Villani (eds.), *Sulla città, oggi. Il nodo del traffico*, Milán, Franco Angeli, 2003.

McLuhan, M., *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2009.

Mèlich, J.-C., *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.

—, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.

Mitscherlich, A., *Tesis sobre la ciudad del futuro*, Madrid, Alianza, 1977.

Mokyr, J., *La palanca de la riqueza. Creatividad tecnológica y progreso económico*, Madrid, Alianza, 1993.

Mongin, O., *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006.

Morris, R. N., *Urban Sociology*, Londres, George Allen and Unwin, 1968.

Mumford, L., *City Development. Studies in Desintegration and Renewal*, Londres, Secker & Warburg, 1946.

—, *The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, Londres, Secker & Warburg, 1963.

—, «La Utopía, la Ciudad y la Máquina», en F. E. Manuel (ed.), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-

Calpe, 1982, pp. 31-54.

Munif, A., *Història d'una ciutat. Una infantesa a Amman*, trad. de Dolors Cinca, Barcelona, Proa, 1996.

Musil, R., *El hombre sin atributos.* (4 vol.), Barcelona, Seix Barral, 1969, ^{5}1986, ^{3}1986, ^{2}1985.

Needham, J., *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza, 1977.

Nowotny, H., *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt, Suhrkamp, ^{2}1995.

Olives Puig, J., *La ciudad cautiva. Ensayos de teoría sociopolítica fundamental*, Madrid, Siruela, 2006.

Ouaknin, M.-A., *Lire aux éclats. Élofe de la caresse*, París, Quai Voltaire, ^{3}1992.

Pagden, A., *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988.

Paquot, R., «Rêver ou fabriquer la ville», en *Projet*, núm. 253, 1998, pp. 69-76.

Pérez-Borbujo, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007.

Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Madrid, Trotta, 1995.

Picht, G., *Der Begriff der Natur und seine Geschichte.* Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.

Pirenne, H., *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid,

Alianza, 1972.

Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela, 2012.

Poirier, J. (ed.), *Histoire des moeurs.* I: Les coordonnées de l'homme et la culture materielle; II: Modes et modèles; III: Thèmes et systèmes culturels, París, Gallimard, 1990, 1991, 1991.

Polignac, F. de, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et sociéte, VIII*e*-vii*e *siècles,* préface de Claude Mossé, París, La Découverte, 2 1996.

Remy, J., «Villes, espaces publics et religions: récits d'espérance et pratiques Quotidianes», en *Social Compass* 45(1998), pp. 23-42.

—, Voyé, L. y Servais, É., *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne.* I: Conflits et transaction sociale; II: Transaction sociale et dynamique culturelle, Bruselas, Les Éditions de la Vie Ouvrière, 1978, 1980.

Revault d'Allonnes, M., *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, París, Flammarion, 1999.

—, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Robson, W. A., «Cities», en *The New Encyclopaedia Britannica*, XVI, 1993, pp. 425-435.

Rocco, V. y Navarrete, R. (ed.), *Teología y teonomía de la política*, Madrid, Abada, 2012.

Rombach, H., *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*,

Friburgo-Múnich, Karl Alber, 1994.

—, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004.

Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005.

Roussel, D., *Tribu et cité*, Besançon-París, Les Belles Lettres, 1976.

Roy Ladurie, E. Le, *La ville des temps modernes. De la Renaissance aux Révolutions*, París, Seuil, 1998.

San Martín Sala, J., *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.

Sansot, P., *Poétique de la ville*, París, Payot, 2004.

Sartori, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.

Schabert, T., *Die Architektur der Welt. Eine kosmologische Lektüre architektonischer Formen*, Múnich, Wilhelm Fink, 1997.

Schlögel, K., *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, Madrid, Siruela, 2007.

Schütz, A., *Collected Papers. I: The Problem of Social Reality; II: Studies in Social Theory*, Dordrecht *et al.*, Kluwer-La Haya, M. Nijhoff, 1990 (repr.), 1976 (repr.).

Schorske, C. E., *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Semprini, A., *Le multiculturalisme* París, Presses Universitaires de France, 1997.

Sennett, R., *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona,

Península, 1975.

—, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

—, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1997.

Servier, J., *L'utopie*, París, Presses Universitaires de France, [2]1985.

Seta, C. de, *La ciudad europea del siglo XV al xx. Orígenes, desarrollo y crisis de la civilización urbana en la Edad Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 2002.

Sheldrake, R., *El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994.

Simmel, G., *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1934.

—, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1971.

Simon, J., *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998.

Sloterdijk, P., *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

Strauss, L., *Sin ciudades no hay filósofos*, Madrid, Tecnos, 2014.

Tarpino, A., *Geografie della memoria. Case, rovine, oggetti quotidiani*, Turín, Einaudi, 2008.

Taylor, C., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

— *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996.

— *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006.

Thompson, J. B., *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998.

Tibón, G., *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones, México*, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Todorov, T., *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, [2]1989.

Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001.

Toynbee, A. J., *Ciudades en marcha*, Madrid, Alianza, 1973.

Tresserras, M., "La televisió: un espai virtual enfront de l'espai de risc", en *Trípodos* 2(1996), pp. 7-20.

Tylor, E. B. [1871], *Cultura primitiva. 1. Los orígenes de la cultura. 2. La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977, 1981.

Urrutia, V., *Para comprender qué es la ciudad. Teorías sociales*, Estella, Verbo Divino, 1999.

Valencia García, G., *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2007.

Valadier, P. *Détresse du politique, force du religieux*, París, Seuil, 2007.

Vázquez Montalbán, M., *La literatura en la construcción de la ciudad democrática*, Barcelona, Crítica, 1998.

Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.

Vieillard-Varon, J.-L., *La religion et la cité*, París, puf, 2001.

Virilio, P., *El cibermundo, la política de lo peor. Entrevista con Philippe Petit*, Madrid, Cátedra, 1997.

—, *La velocidad de liberación. Ensayo*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

—, *La administración del miedo*, Madrid, Barataria, 2012.

Vries, J. de, *La urbanización de Europa, 1500-1800*, Barcelona, Crítica, 1987.

Waldenfels, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

—, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

—, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.

Weber, A., *Historia de la cultura*, México-Buenos Aires, fce, ^{6}1960.

Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2 vol.), México-Buenos Aires, fce, ^{2}1964.

—, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1989.

—, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986.

—, *La ciudad*, Madrid, La Piqueta, 1987.

Wegner, Ph. E., *Imaginary Communities. Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2002.

Weizsäcker, C. Fr. von, *Der Garten der Menschheit. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Múnich-Viena, Hanser, 1977.

White, L. A., *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1982.

Wils, J. P., *Die grosse Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwede*, Paderborn *et al.*, F. Schöningh, 1994.

Wittkowar, R., *Architectural Principles in the Age of Humanism*, Nueva York, Norton, 1971.

Wolf, E. R., *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1999.

Wittfogel, K. A., *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966.

INFORMACIÓN ADICIONAL

Desde el momento clave de la historia en que el ser humano estableció asentamientos fijos para vivir en comunidad, la ciudad ha sido la máxima expresión de la presencia cultural del ser humano en el mundo; una presencia propia que ha establecido, en cada momento histórico, cuáles son las dimensiones de su auténtica naturaleza, siempre sometida a las irrupciones imprevistas y desconcertantes de las múltiples fisonomías de la contingencia.

Hoy, en la época de la «vigilancia electrónica», los asuntos relacionados con el dinero y el orden público están meticulosamente regulados y controlados, pero los restantes ámbitos de lo humano, aquellos que tienen que ver con la responsabilidad, la simpatía, el acogimiento, la honestidad y la misericordia, se encuentran en el ámbito de la voluntad libre y generosa de determinadas personas o grupos sociales. Se impone, por tanto, aproximarse a la realidad urbana a partir de una reinterpretación de los ingredientes materiales y mentales más decisivos que intervienen activamente en el espacio-tiempo vivido que ha configurado a las culturas de todos los tiempos.

Esta *Antropología de la ciudad* propone un marco general de las múltiples relaciones que se entretejen en la vida urbana de individuos y colectividades y de los ejes fundamentales de la configuración espaciotemporal —siempre polifacética y amenazada por la anomia— de la

realidad y de su principal intérprete: el ser humano.

SOBRE EL AUTOR

Antropólogo, teólogo y monje de Montserrat, Lluís Duch es un librepensador de rara originalidad y hondura, cuya obra aúna heterodoxia y rigor. Es autor de más de una decena de libros sobre religión, antropología y filosofía de la cultura, y escribe para El País y La Vanguardia, entre otros medios. Se lo considera una de las mayores voces del ámbito hispánico.

OTROS TÍTULOS DE INTERÉS

http://www.herdereditorial.com/obras/2466/mito-interpretacion-y-cultura/Antropología de la religión

http://www.libreriaherder.com/estaciones-del-laberinto.html

http://www.libreriaherder.com/un-extra-o-en-nuestra-casa.html

http://www.herdereditorial.com/obras/4995/un-ser-de-mediaciones/

http://www.libreriaherder.com/el-hombre-humanizado.html

Índice

Portadilla	2
Créditos	3
Cita	4
Dedicatoria	5
Contenido	6
Introducción	7
I. La relación naturaleza-cultura	24
II. El espacio y el tiempo de la ciudad	211
III. La ciudad: el espacio y el tiempo humanos	373
IV. Ciudades	508
Conclusión	725
Bibliografía	737
Información adicional	760